MASTER NEGATIVE
NO. 93-81428-4

AUTHOR:

WULF, M. DE (MAURICE)

TITLE:

HISTOIRE DE LA PHI-
LOSOPHIE MEDIEVALE

PLACE:

LOUVAIN

DATE:

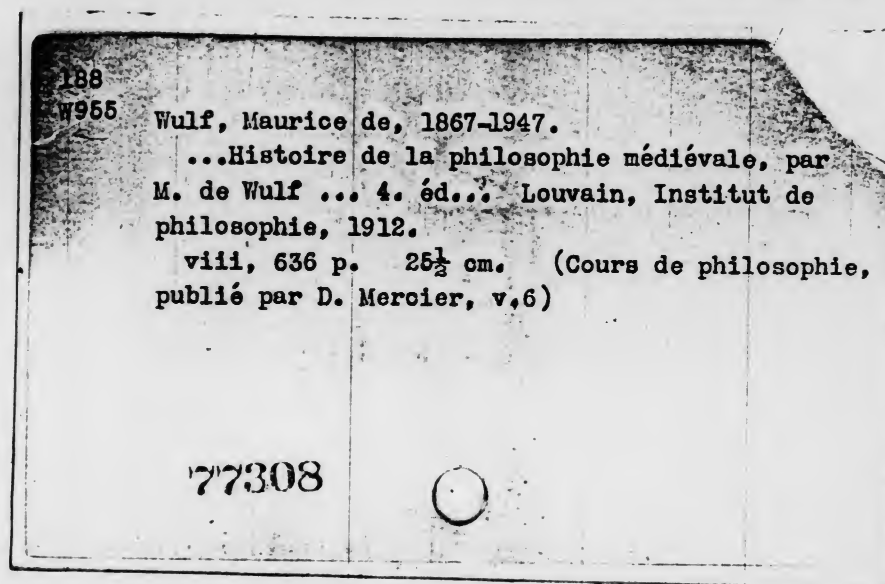
1912

Master Negative #
93-81428-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



Wulf, Maurice de, 1867-1947.
...Histoire de la philosophie médiévale, par M. de Wulf ... 4. éd... Louvain, Institut de philosophie, 1912.
viii, 636 p. 25½ cm. (Cours de philosophie, publié par D. Mercier, v.6)

77308

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/19/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

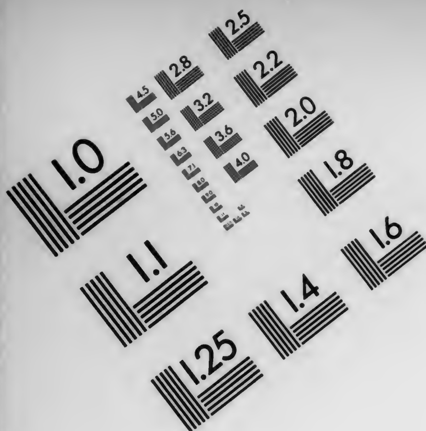


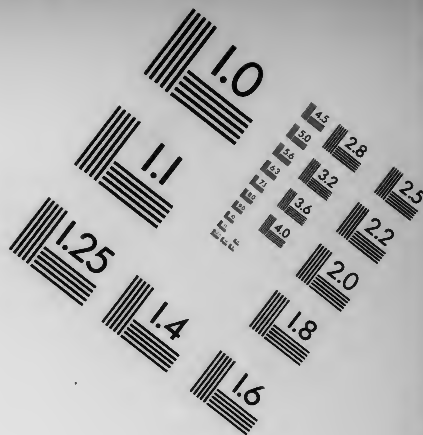
AIIM

Association for Information and Image Management

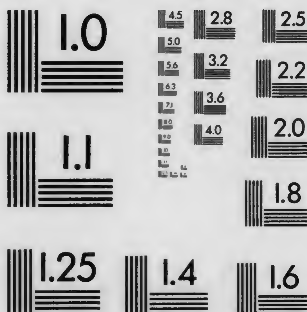
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

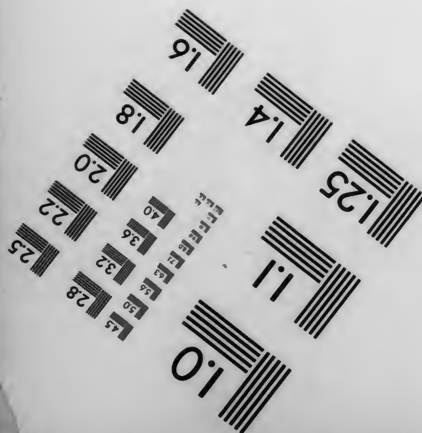
301/587-8202

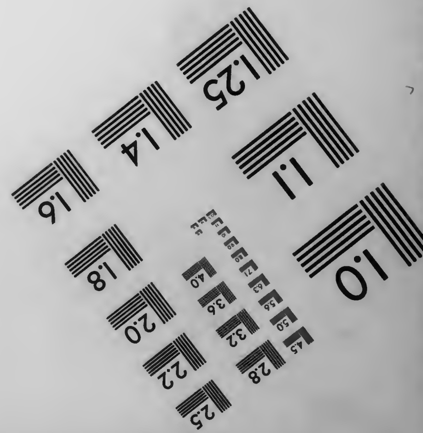




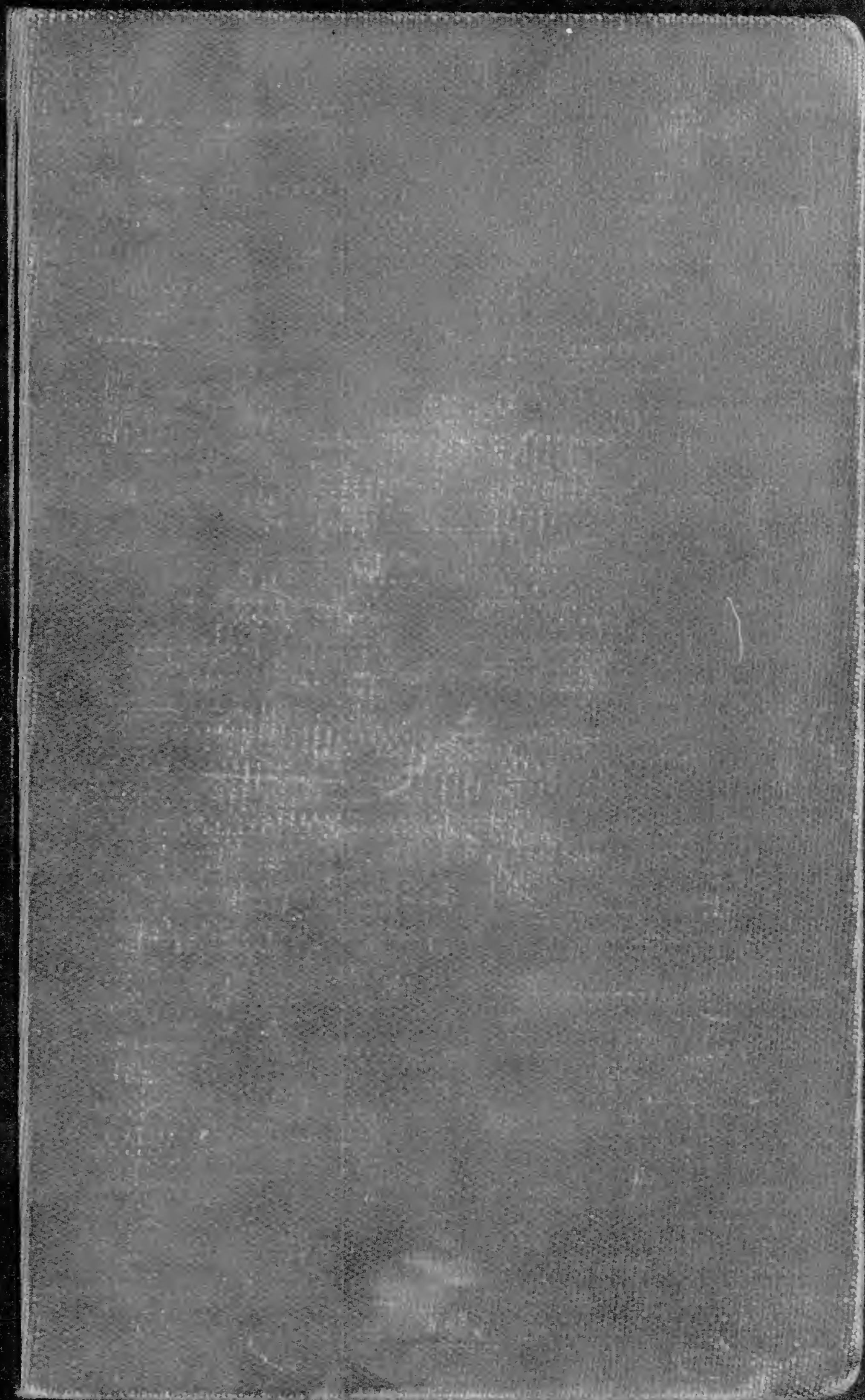








MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

COURS DE PHILOSOPHIE

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

PAR

M. DE WULF

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES ET EN DROIT
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE

QUATRIÈME ÉDITION, Revue et mise à jour

LOUVAIN
Institut de Philosophie
1, Rue des Flamands, 1

PARIS
FÉLIX ALCAN, Éditeur
108, Boulevard St-Germain, 108

1912

LOUVAIN
Imprimerie Fr. Ceuterick, rue Vital Decoster, 60.

PRÉFACE.

La quatrième édition [1]) *de l'*Histoire de la Philosophie médiévale *a été l'occasion d'agrandissements et de modifications, l'auteur ayant tiré parti de nombreuses et importantes publications parues en ces dernières années. Ces publications se rapportent avant tout à la philosophie du haut moyen âge et du XIII*e *siècle occidental. La dernière période, qui s'étend du XV*e *au XVII*e *siècle est moins étudiée jusqu'ici, bien qu'il y ait lieu de relever en ce domaine plusieurs travaux d'approche de grande valeur.*

Avant d'indiquer quelques innovations introduites dans cette nouvelle édition, disons que le plan général de l'ouvrage n'a pas été changé : établir dans des cadres historiques les systèmes philosophiques du moyen âge et montrer leur filiation doctrinale, tel est le but poursuivi. L'auteur a porté sa principale attention sur les philosophies occidentales : il ne s'est occupé des philosophies orientales et byzantines que pour fixer leurs rapports avec les spéculations de l'occident, ou pour marquer leur place dans l'enchaînement des idées. L'introduction historique sur la philosophie grecque a été maintenue, mais abrégée. Car les attaches de la philosophie médiévale avec la philosophie grecque se révèlent de plus en plus étroites, et des travaux récents ont mis en relief les influences néoplatoniciennes et augustiniennes subies par le moyen âge. Cet aperçu de la philosophie grecque, nous l'avons tracé les

[1]) 1re édit. 1900, Louvain et Paris, VIII, 480 p. — 2e édit. 1905, Louvain et Paris, VI, 568 p., 3e édit. en Anglais, 1909, London et New-York, XII, 519, p.

yeux fixés sur le rôle que certains systèmes et certaines théories seront appelés à jouer au moyen âge. De même, c'est dans leurs relations avec la philosophie médiévale que sont traitées les philosophies issues de la Renaissance et le cartésianisme. Nous demeurons convaincus qu'il y eut au moyen âge occidental un fonds d'idées communes à la majorité des docteurs, et qu'il est opportun de restreindre à ce patrimoine doctrinal l'appellation de philosophie scolastique. *Il correspond assez bien à ce que les scolastiques eux-mêmes appelaient* sententia communis, *et nous avons relevé avec plaisir chez Ehrle et Baeumker l'expression* Gemeingut der Scholastik, *qui rend la même pensée. Non que nous ayons voulu signifier par là, comme certains nous en ont fait le reproche, que les systèmes d'inspiration différente méritent moins l'attention de l'historien ; mais comme ils sont moins influents et moins nombreux, ils tiennent naturellement moins de place dans l'histoire. On les a appelés systèmes* non scolastiques.

Dans les éditions précédentes la synthèse thomiste a été l'objet de longs développements. Il n'en faut pas conclure, avec certains critiques, que toute la philosophie médiévale est conçue en fonction du thomisme. En réalité, dans le chapitre consacré à Thomas d'Aquin, nous présentions l'exposé de certaines théories communes à tous les scolastiques en même temps que l'interprétation que leur a donnée un des plus grands esprits du XIIIe siècle et ce par raison de méthode, afin d'éviter la répétition de ces théories communes à propos de chaque philosophe. Le même plan a été adopté par divers auteurs récents. Toutefois, pour satisfaire les plus exigeants et prévenir des malentendus, nous avons, dans la présente édition, détaché l'exposé de la synthèse scolastique de celui de la philosophie thomiste.

Sont neufs ou ont été remaniés les aperçus généraux sur la philosophie scolastique, sur ses relations avec la théologie jusqu'au XIIe s., sur l'étude du mouvement dialecticien et sophiste pendant le haut moyen âge, sur le groupement des écoles théologiques, sur les classifications scientifiques du XIIIe s. Dans l'étude des systèmes réalistes et antiréalistes au XIe et au XIIe s. de nouveaux documents sont venus confirmer notre façon d'entendre la controverse historique des universaux.

L'histoire de la philosophie du XIIIe s. a pris un plus grand relief, et les classifications des systèmes ont été élargies afin d'embrasser des développements nombreux qu'il est impossible d'énumérer en détail. Des paragraphes entiers ont été ajoutés, par exemple sur le groupe des néo-platoniciens, sur celui des logiciens et des grammairiens spéculatifs. L'étude de la période de décadence a subi des retouches et des ajoutes, qui n'empêchent pas l'auteur de reconnaître l'insuffisance des développements qu'offre cette partie de son livre. On trouvera des remaniements dans les notices doctrinales consacrées à Plotin, S. Augustin, S. Anselme, Abélard, Hugues de S. Victor, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Bacon, et d'autres. Robert Grossetête, Siger de Courtrai, P. Hispanus, Witelo, Thierry de Fribourg, Pierre de Maricourt, Henri Bate, Albert de Saxe, Léonard de Vinci sont l'objet de notices nouvelles.

Quant à la partie bibliographique, l'auteur est demeuré fidèle à son plan primitif : établir des bibliographies spéciales pour chaque article ou paragraphe, avec une courte appréciation. On a réduit à dessein la bibliographie relative aux philosophies non scolastiques depuis la Renaissance. Un coup d'œil sur l'appareil bibliophraphique convaincra le lecteur de la multiplicité et de l'ampleur des travaux dont le moyen âge philosophique a été l'objet depuis cinq ans.

Nous remercions cordialement notre savant ami, M. A. Pelzer, de la Bibliothèque Vaticane, qui nous a aidés dans ce travail bibliographique et qui a bien voulu relire nos épreuves.

Nous remercions aussi ceux qui, lors des éditions précédentes, ont réservé à l'ouvrage leurs éloges, mais nous avons surtout visé à tirer parti de leurs critiques, et nous nous sommes fait un devoir de reconnaître ce que nous leur devons. Ceux qui voudront nous signaler les inexactitudes, les omissions ou les erreurs de l'édition présente, nous rendront un service, dont nous leur serons profondément reconnaissant.

MAURICE DE WULF.

Louvain, 25 février 1912.



Introduction Historique

1. Raison d'être et point de vue de cette étude préliminaire. — La philosophie d'une période historique est apparentée, selon des degrés divers, au passé et au futur ; car tout mouvement intellectuel porte en lui quelque chose du mouvement qui l'a précédé et prépare celui qui suivra.

Cette loi de la continuité du travail philosophique se vérifie au moyen âge. Les penseurs médiévaux se réclament de la philosophie de l'antiquité et de l'âge patristique avec une complaisance dont parfois on leur fait un grief. Aussi bien leurs doctrines contiennent, à côté d'éléments *propres* et *caractéristiques,* des éléments *empruntés* et *traditionnels*. Or, il importe à qui veut apprécier les *connaissances historiques,* que possède le moyen âge sur la philosophie antérieure, et surtout à qui veut discerner avec quelques précision l'*originalité* des systèmes médiévaux, d'avoir les yeux fixés sur celles d'entre les philosophies grecques et patristiques dont on constate les influences, au cours du moyen âge.

Les considérations qui justifient l'objet de cette introduction fixent en même temps le point de vue auquel il convient de l'envisager. On ne trouvera pas ici un exposé complet de la philosophie grecque et de la philosophie patristique, un tableau de toutes les écoles, où chacune est traitée avec l'importance qu'elle eut en realité ; — mais une étude sommaire de quelques systèmes, de ceux notamment *qui ont influencé la philosophie médiévale,* et auxquels l'exposé de cette philosophie devra faire de nombreuses références.

Toutefois, afin de ne pas briser la trame historique, de courtes transitions résumeront les parties des philosophies grecque et patristique qui présentent moins d'intérêt pour la philosophie médiévale.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

2. Division de la philosophie grecque. — La philosophie grecque, qui remplit six siècles avant et six siècles après Jésus-Christ, forme un cycle fermé dans l'histoire de la pensée humaine. Ses origines coïncident avec un début de civilisation, son déclin avec une décadence. Elle offre un exemple remarquable de l'évolution rythmique et continue d'un mouvement d'idées, au milieu d'un même peuple.

On peut diviser la philosophie grecque en quatre périodes, en se basant sur la succession de ses préoccupations fondamentales :

Première Période : de Thalès de Milet jusqu'à Socrate (VIIe s.-Ve s. av. J.-C.).

Deuxième Période : Socrate, Platon et Aristote (V^e et IVe s.).

Troisième Période : depuis la mort d'Aristote jusqu'à l'avènement de l'école néo-platonicienne (fin du IVe s. av. J.-C.-IIIe s. ap. J.-C.).

Quatrième Période : l'école néo-platonicienne (depuis le IIIe s. ap. J.-C. ; ou bien, en y rattachant les systèmes précurseurs du néo-platonisme, depuis la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'à la fin de la philosophie grecque au VIe s. ap. J.-C.).

Les traits distinctifs de ces périodes seront signalés dans les chapitres suivants.

CHAPITRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE ANTÉSOCRATIQUE.

(Depuis Thalès de Milet, au VIIe s. jusqu'à Socrate au Ve s. av. J.-C.)

3. Caractères et division. — Les premiers philosophes grecs se bornent à l'étude du monde extérieur, le *non-moi,* et négligent l'aspect psychologique des problèmes qu'ils abordent.

Περὶ Φύσεως est le titre que portent bon nombre de leurs ouvrages ; de là dérive le nom de *physiologues* que parfois on leur donne. Leur préoccupation exclusive est d'expliquer par un ou plusieurs principes simples la constitution intime et les changements de l'univers.

Avant Socrate, la philosophie n'a pas de centre unique ; d'après les *pays* où on la cultive, on distingue d'habitude quatre écoles, différant du reste entre elles par leurs enseignements : 1° l'école ionienne, dont les premiers représentants sont originaires de Milet, et qui comprend une fraction dynamiste et une fraction mécaniste ; 2° l'école italique ou pythagoricienne ; 3° l'école d'Élée ; 4° l'école d'Abdère ou l'école atomistique.

En se pénétrant de l'*esprit* de ces doctrines diverses, il est possible d'établir une division plus rationnelle [1]). Devant une philosophie qui concentre son attention sur la nature extérieure, deux questions principales se posent : l'étude des *changements* ou de la succession des êtres, et la détermination de ce qu'il y a de *stable* à travers ces changements. De ces deux problèmes c'est le second qui tenta la curiosité des débutants de la philosophie grecque (VIIe et VIe s.). Tous sont absorbés dans la recherche du principe intime et réel des choses, et n'étudient le changement que pour toucher du doigt l'élément fixe qu'il présuppose. Plus tard, cette double étude apparut dans un ordre inverse, et on se préoccupa avant tout de la succession phénoménale des êtres. Ce fut Héraclite (Ve s.) qui changea l'orientation des études cosmologiques.

En tenant compte de cette double tendance, on peut répartir en deux groupes les écoles citées plus haut, sans briser d'ailleurs leur ordre chronologique :

Le premier groupe comprend les anciens Ioniens jusqu'à Héraclite, l'école pythagoricienne, l'école d'Élée ; le second groupe, la fraction mécaniste de l'école ionienne et l'école atomistique [2]).

[1]) ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, pp. 147 et suiv. — [2]) I ire ARISTOTE *Métaphysique,* I, 3-5.

4. Premier groupe des écoles antésocratiques. Anciens Ioniens. — Découvrir dans la nature un élément primordial d'où dérivent le changeant et le multiple, telle est la tentative qui résume la philosophie des premières écoles. A mesure que l'esprit poursuit son travail scrutateur, il est amené à chercher le fond des choses, d'abord dans un principe d'ordre concret, puis dans un élément mixte tenant à la fois du concret et de l'abstrait, enfin dans un élément purement abstrait.

Ces trois points de vue caractérisent respectivement les trois écoles qui composent le premier groupe des écoles antésocratiques : 1° l'ancienne école ionienne ; 2° l'école pythagoricienne ; 3° l'école d'Élee.

L'eau pour THALÈS DE MILET (vers 624-548/5 av. J.-C.), la matière infinie (ἄπειρον) pour ANAXIMANDRE DE MILET (vers 611-547/6), l'air pour ANAXIMÈNE DE MILET (vers 588-524), l'air doué d'intelligence pour DIOGÈNE D'APOLLONIE est l'élément cosmique dont la fluidité et la mobilité sont susceptibles d'expliquer le devenir de toutes choses.

5. Pythagore. — La doctrine de PYTHAGORE de Samos (vers 580/570-fin du VIe s. ?) marque une transition bizarre entre l'enseignement des ioniens et celui des éléates. Elle est à la fois une explication de l'*ordre* et de la *réalité* du monde. La régularité qui se manifeste dans les mouvements harmonieux des sphères se retrouve dans les phénomènes du monde terrestre et de la vie morale, de sorte que les multiples *rapports* qui existent entre les êtres et leurs activités peuvent être exprimés numériquement. Mais il y a plus : le nombre n'est pas seulement principe d'*ordre*, il est encore principe de *réalité*. Tout se réduit à des nombres. Le nombre est la *substance* même des choses ; — qu'il faille entendre le nombre dans un sens propre, ou l'identifier avec l'intuition sensible d'une forme géométriquement nombrée.

Les choses naissent du nombre. Comment ? La combinaison des unités qui composent tout nombre pouvant former des séries paires ou impaires, Pythagore tient que tout nombre est

un mélange de pair et d'impair, ou de déterminé et d'indéterminé. Le conflit du pair et de l'impair explique la présence de propriétés opposées dans une même chose (p. ex. le repos et le mouvement, le droit et le gauche, le masculin et le féminin, le bon et le méchant, etc.). Si ces conflits ne viennent pas briser l'unité de l'être et l'harmonie du monde, c'est que le pair et l'impair sont unis par un troisième principe du nombre : l'*harmonie*. Chaque être est une harmonie déterminée, c'est-à-dire une mixtion fixe du pair et de l'impair. De la combinaison des nombres dérivent, suivant une détermination arbitraire, les divers éléments du monde.

Quant aux théories psychologiques et morales de Pythagore sur l'âme, la vie future, l'union de l'âme avec le corps, elles appartiennent plutôt aux mystères et aux dogmes religieux du pythagorisme. Aristote a fort bien montré que le pythagorisme, comme système scientifique, se résume en une cosmologie. Pythagore fit école jusqu'au IVe siècle. Ses adeptes ne sont pas seulement des philosophes et des hommes de science, mais des moralistes et des mystiques soumis à des initiations.

6. L'école d'Élée. — Concevez l'être abstrait, universel, doué des attributs logiques de l'unité, de l'éternité, de l'immobilité ; puis transposez l'objet de ce concept de l'ordre logique dans l'ordre ontologique, vous aurez le système cosmologique de l'école d'Élée. — Cependant, si tout se réduit à l'être un, immobile, éternel, comment expliquer les phénomènes multiples, changeants, éphémères de la nature ? Ces phénomènes, répondent les éléates, n'existent pas ; ce sont des illusions de sens ; or il ne faut se rapporter qu'aux enseignements de la raison.

Cette conception catégorique n'apparaît qu'avec PARMÉNIDE (né vers 544/540). Son prédécesseur XÉNOPHANE (vers 576/2 — 480) s'était borné à établir l'*unité* de l'être, qu'il identifiait avec Dieu, mais il ne niait pas la coexistence d'un fonds substantiel unique et d'une multitude de choses éphémères. En formulant cette négation, Parménide donna à la théorie éléatique une orientation caractéristique. Tout *est*, rien ne *devient*

ni ne *cesse* d'être. L'être n'a ni passé, ni devenir, car le passé et le devenir sont du non-être, et le non-être est inconciliable avec l'être. Tout est *plein ;* le vide n'existe pas, car il introduirait une division dans l'être. L'être est indivisible, car une chose ne peut être séparée d'elle-même ; immobile, car l'être est toujours égal à lui-même. ZÉNON d'Élée, le disciple préféré de Parménide, est le polémiste de l'école. Il défend la théorie, en montrant les contradictions de ceux qui s'abandonnent au témoignage du sens vulgaire. Ses arguments contre la pluralité et surtout contre la possibilité du mouvement sont restés célèbres.

7. Deuxième groupe des écoles antésocratiques. — Des deux problèmes que soulève l'étude de la nature, celui de la *variation* des choses intrigue avant tout les représentants de ce second groupe. On y rencontre : 1° le *dynamisme ionien*, ou les théories défendues par la nouvelle école ionienne depuis Héraclite ; 2° les théories *mécanistes* d'Empédocle, de l'école atomistique, d'Anaxagore.

Le dynamisme s'oppose au mécanisme. Sans doute, l'un et l'autre système sont contemporains des premiers essais de la philosophie grecque, mais comme ces deux hypothèses ont rapport au *processus* des choses, l'exposé de leurs principes intéresse surtout la seconde phase de la physique antésocratique.

8. Dynamisme et mécanisme. — Dans son acception la plus large, le *dynamisme physique* implique ces deux propositions : 1° Les choses de la nature s'élaborent sous l'influence d'un ou de plusieurs principes *internes* d'activité. – 2° Quand ces principes sont multiples, ils se différencient *qualitativement* dans les divers êtres et leurs phénomènes.

On peut réduire à deux les principes fondamentaux du *mécanisme :* 1° Dans les divers êtres de la nature il y a de la *masse matérielle* et du *mouvement*. Les parties de la masse matérielle sont *qualitativement homogènes,* et leur *différenciation quantitative et figurative* explique la diversité des êtres et de leurs phénomènes. Cette différenciation résulte d'un *mouvement mécanique*. — 2° Le mouvement qui anime les parties de la masse est

communiqué, c'est-à-dire qu'il ne dérive pas d'une énergie propre de la masse, celle-ci étant inerte.

9. Dynamisme d'Héraclite. — HÉRACLITE (vers 535-465), issu d'une noble famille d'Éphèse, fait époque dans l'histoire de la philosophie antésocratique. Son système est une forme originale de *phénoménisme,* de *dynamisme* et de *monisme.*

Contemporain des éléates, il réagit contre leurs spéculations, et les prend à rebours : au lieu de figer l'être fondamental des choses dans quelque réalité immobile, il l'identifie avec le mobile comme tel. Pour Parménide *rien* ne change ; pour Héraclite *tout* change. Le monde est semblable à un fleuve qui n'est jamais égal à lui-même, parce que des flots toujours nouveaux prennent la place de ceux qui s'écoulent. Ce phénoménisme a un sens cosmologique et non psychologique, le phénomène ayant une valeur extramentale. Le flux perpétuel a son symbole dans l'élément mobile par excellence, le feu ; non pas que le feu soit une substance, mais du pur changeant, car il n'est rien en dehors de son écoulement, πάντα ῥεῖν εἶναι. Tout phénomène naturel est du feu à un stade déterminé de ce devenir, et ce que nous *croyons être fixe* dans les choses n'est qu' « un point d'intersection où divers courants viennent s'entrediviser ».

Pour expliquer cette élaboration incessante du feu, Héraclite souscrit aux deux thèses fondamentales du dynamisme, et les accommode à son phénoménisme. Un principe d'activité interne anime l'écoulement incessant de phénomènes ignés ; le devenant est *principe* de son devenir. Tout changement étant la transition d'un état déterminé à un état contraire, le phénomène se diversifie à chacun de ses stades, sous l'influence de situations opposées dont il est la résultante.

Enfin, le dynamisme phénoméniste d'Héraclite est une franche affirmation du *monisme :* le feu est doué d'unité, il est Dieu ; il est intelligence et préside aux lois de son évolution.

10. Mécanisme de l'école atomistique ou d'Abdère. Démocrite.— Le mécanisme, qu'Empédocle d'Agrigente (vers 495-435) accueille sans l'affranchir de certaines timidités, reçoit

dans l'école d'Abdère une expression nette et franche. LEUCIPPE est le fondateur, mais DÉMOCRITE (vers 460-370) est le représentant le plus autorisé de l'école atomistique. Lui-même nous apprend qu'étant jeune encore, il connut Anaxagore vieillard. Homme de science et philosophe, Démocrite voyagea pour s'instruire, en Égypte et peut-être à Babylone ; à Abdère sans doute, son pays d'origine, il connut Leucippe et suivit ses leçons.

Voici les principes fondamentaux du mécanisme de Démocrite : 1) La masse matérielle se compose d'une multitude innombrable de corpuscules qualitativement *homogènes*, mais se différenciant par leur forme et leur grandeur : ce sont les *atomes* (ἄτομα). L'atome est inerte par lui-même, éternel, indivisible, solide et plein ; il ne contient aucun vide dans son sein, car le vide est le principe de la divisibilité (Parménide). Ce n'est pas seulement l'apparition ou la disparition d'un corps qui s'explique par l'agrégation ou la désagrégation des atomes, mais encore les phénomènes se réduisent à des figurations atomiques plus ou moins durables.

2) Démocrite ne recourt pas, pour expliquer le mouvement, aux fictions de haine et d'amour animant les atomes, mais à l'existence du vide et à l'action de la pesanteur. L'existence du vide ou du non-être est condition du mouvement : si tout était de la matière pleine, comme avait dit Parménide, les atomes seraient serrés les uns contre les autres et aucun changement ne pourrait se produire (6). Au contraire, posé un espace interatomique, les atomes peuvent circuler librement.

Le pesanteur entraîne les atomes de haut en bas et détermine leur circulation ; comme ils sont de grandeur inégale, les plus volumineux, qui sont aussi les plus lourds, heurtent les plus petits, et leur impriment un mouvement ascensionnel : le choc de ce double mouvement provoque un tourbillon perpétuel et la formation des complexus atomiques ou des mondes. Le mouvement étant éternel, l'espace vide sans limites, la multitude des atomes infinie, il existe des mondes innombrables.

Démocrite fait l'application de ces principes généraux au monde que nous habitons, et principalement à l'homme.

Sa psychologie ne repose pas sur l'emploi de méthodes psychologiques ; elle n'est qu'un chapitre de son mécanisme physique. L'âme de l'homme, comme son corps, est un assemblage d'atomes, plus subtils et plus légers. La sensation et la pensée se réduisent à des vibrations d'atomes ; elles sont provoquées en nous par des émanations matérielles des objets, traversant le milieu extérieur et s'introduisant dans nos organes : c'est la célèbre théorie des images atomiques (εἴδωλα). Elle contient les germes du scepticisme, car le milieu déforme les émanations matérielles, et dès lors nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont.

La philosophie de Démocrite est une affirmation très nette du matérialisme mécaniste [1]).

11. Les sophistes. — Les physiciens avaient concentré leur attention sur le monde extérieur, sans tenir compte du sujet connaissant, de sa nature et du fonctionnement de ses facultés de connaître. Un groupe de polémistes s'empara du système auquel s'étaient arrêtés Héraclite et Parménide, pour montrer qu'il menait à la ruine de toute science : on les appela *sophistes*. Leur scepticisme n'a pas de valeur absolue, puisqu'il n'est inspiré que par la philosophie d'Héraclite ou celle de Parménide. Il prépara au contraire l'avènement d'un dogmatisme plus complet, et convainquit Socrate de la nécessité de mener de front les recherches cosmologiques avec la psychologie [2]).

[1]) ANAXAGORE (500-428) qui reprit le mécanisme, chercha le principe du mouvement dans un être intelligent, d'une nature supérieure et irréductible à la matière ; il conçut la matière comme un mélange des parties constitutives de toutes les substances possibles. Aristote appela ces parties des homœoméries (ὁμοιομερῆ). Le Dieu d'Anaxagore ne joue d'autre rôle, que celui de moteur du cosmos ; c'est un *deus ex machina*. — [2]) Les principaux sophistes sont Protagoras (né à Abdère, vers 480) et Gorgias (vers 480-375). Tout est changement, avait dit Héraclite. PROTAGORAS ajoute : cette variation même dépend de notre état subjectif. Le monde extérieur est une création de notre esprit ; et comme rien n'empêche que deux hommes construisent le monde d'une

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS SOCRATE JUSQU'A ARISTOTE.

(v^e et ive s. av. J.-C)

§ 1er. — *Socrate.*

12. Caractères de la philosophie grecque pendant cette période. — Le génie grec atteint sa maturité et son apogée aux Ve et IVe siècle. Jusqu'ici, les philosophes ne s'étaient préoccupés que du monde extérieur, du *non-moi*. Désormais, ils portent avant tout leurs investigations sur l'homme, ses activités, sa nature, sa destinée. Quant au monde extérieur, on ne le néglige pas, mais on l'étudie dépendamment des facultés de connaître.

La philosophie demeure *dogmatique*, ses représentants ne mettant pas en doute la véracité de nos facultés et la possibilité de la science certaine.

Comme dans tous les cycles philosophiques, cette période d'apogée est remplie par des *individualités*, plus que par des *écoles* : Socrate, Platon, Aristote comptent parmi les plus grands penseurs de l'humanité.

13. Vie de Socrate. — La figure de SOCRATE, apparaît auréolée d'une rare grandeur morale. Il n'a laissé aucun écrit, mais nous connaissons sa personnalité et sa doctrine par ses disciples, Platon et Xénophon, qui professent pour lui une vénération enthousiaste. Né en 470/69, Socrate est contemporain de la

manière contradictoire, la vérité est relative, et la science impossible. GORGIAS, contemporain de Protagoras, s'en vint, comme lui, à Athènes où ses talents de rhéteur lui valurent la célébrité. Il conclut à l'inanité de la science en partant des doctrines éléatiques. La négation d'une vérité absolue la même pour tous, devait entraîner la négation d'une morale uniforme. Gorgias et Protagoras ont été logiques avec eux mêmes, en enseignant que le juste et l'injuste dépendent du bon plaisir de chacun.

splendeur athénienne, qui s'épanouit sous Périclès. On ignore presque tout de sa vie. Ne manifestant qu'indifférence pour les manifestations extérieures dont les Athéniens étaient si friands, Socrate se pose en moraliste inspiré d'en haut (le démon socratique), en convertisseur appelé à faire entendre les enseignements de la vertu. Dans la société athénienne du Ve siècle, dont Socrate n'a cessé de flétrir les vices, la croyance aux dieux était ébranlée ; le culte était considéré comme une cérémonie officielle, vide de sens. La parole trop libre de Socrate suscita des mécontentements ; en 399 il fut condamné à boire la ciguë.

14. Procédés et méthode. — Socrate enseignait sous forme de *dialogue*. En rue, sur les places publiques, aux promenades, il entreprenait ceux qu'il rencontrait, et demandait leur avis sur des questions philosophiques. Quand la réponse manquait de justesse, il raillait finement ses interlocuteurs, montrait à quelles conséquences inadmissibles ils arrivaient, et ainsi, progressivement, faisait tourner l'entretien à l'avantage de ses propres idées ; c'est le procédé de l'*ironie socratique*. Il fait corps avec la méthode même de sa philosophie.

La *méthode* de Socrate repose tout entière sur ce qu'on a appelé l'induction socratique. Se faire de toutes choses une représentation intellectuelle générale, tel est le pivot de toute philosophie et de tout savoir. Pour y arriver, Socrate observe les données concrètes de la vie vulgaire, et de rapprochements nombreux déduit l'*idée universelle,* cachée sous les dehors divers des cas particuliers. En même temps, il revendique l'objectivité de nos connaissances, à l'encontre des sophistes qu'il n'a cessé de combattre. Cette *induction* n'est qu'une réduction du particulier au général, un moyen de se former l'idée d'une chose et d'en donner la définition. Elle n'a pas le caractère démonstratif qu'elle revêt chez Aristote. Socrate lui-même l'appelle : l'art d'accoucher les esprits d'une notion universelle (μαιευτικὴ τέχνη).

Tel est le côté formel de sa philosophie. Qeul est son *contenu ?*

15. Doctrines philosophiques. — Socrate est avant tout *moraliste*. A ses yeux, les philosophes antérieurs ont fait

fausse route, pour avoir négligé les phénomènes de la vie morale. Le principe fondamental de l'éthique est la réduction de la vertu à la science : *posséder la science ou les notions universelles est agir moralement*. Le savoir n'est pas seulement, comme pour Platon et Aristote, la *condition* préalable de toute conduite morale ; la possession des idées universelles et vraies (par opposition aux représentations vulgaires et erronées) constitue la moralité même de notre conduite.

Ce qui signifie, selon M. Piat [1]), que la raison doit dominer l'homme et que le plein épanouissement du νοῦς suffit à assurer la sainteté du vouloir. « Connais-toi toi-même » est la règle foncière de l'éthique, parce que tout raisonnement se traduit par un surcroît de connaissance de soi, et que la connaissance est le facteur primordial de la moralité. Selon d'autres [2]), c'est l'*objet* même de la science, le *bien connu* qui s'identifie avec la vertu. Est vertueux, juste, celui qui *sait* ce qui est bon et juste. Mais encore qu'est-ce que le *bien ?* C'est l'idée universelle conçue comme but de notre activité ; la pratique du bien est la conduite conforme à cette connaissance. Ainsi Socrate revient à sa formule première de l'identité de la science et de la vertu, mais ne l'explique ni la justifie. A divers endroits, surtout chez Xénophon, il donne une seconde notion du bien qui ne s'accorde pas avec la précédente : comme le beau, il réduit le bien à l'utile, sacrifiant ainsi à la conception populaire de la vertu, et il rattache à cette idée la preuve de l'immortalité de l'âme.

Le *monde extérieur* est l'objet secondaire des préoccupations de Socrate. Par son ordre parfait, il prouve l'existence d'une intelligence suprême, qui a assigné comme fin dernière à l'univers, le bien de l'homme. Quant à la divinité, ce n'est pas de sa nature que se préoccupe Socrate, mais bien de trouver en elle des stimulants pour élever l'homme à un degré plus haut de moralité.

L'impression produite par Socrate fut profonde. De sa pensée

[1]) Piat, *Socrate* (Paris, 1901), pp. 97 et suiv. — [2]) Zeller, *op. cit.*, II', 149

sortit d'abord une famille de petites écoles socratiques, qui ne retinrent qu'une portion de sa doctrine morale. Mais sa grande influence résulte de sa dialectique de la définition, et de sa conception originale de la science. De cette conception Platon et Aristote feront jaillir une synthèse philosophique.

§ 2. — *Platon.*

16. Vie et œuvres. — Platon naquit à Athènes, en 427, d'une famille aristocratique. La rencontre de Socrate fixa d'une façon décisive sa vocation philosophique. A la mort du maître, Platon se transporta d'abord à Mégare, puis entreprit des voyages en Égypte et à Cyrène. Après un séjour de huit ans à Athènes, il se rendit (388) en Italie, où il fraya avec des disciples de Pythagore ; de là en Sicile, à la cour de Denys l'Ancien. Le langage trop sévère du philosophe ayant déplu au monarque, celui-ci le livra entre les mains d'un spartiate, qui le vendit comme esclave. Délivré par un cyrénéen, Platon rentra à Athènes, et fonda une école dans le gymnase de l'Académie. Son enseignement fut interrompu par un nouveau séjour à la cour de Sicile, après la mort de Denys l'Ancien. Platon rêvait de faire l'éducation de Denys le Jeune ; mais, déçu dans ses espérances, il s'en revint à Athènes, où il continua d'enseigner jusqu'à sa mort en 347.

L'antiquité a légué sous le nom de Platon trente cinq dialogues, treize lettres et une série de définitions se rapportant principalement à l'Éthique. L'authenticité de plusieurs de ces œuvres est très discutée. Voici les principales, qui sont aussi celles dont l'authenticite est garantie par les textes d'Aristote : la *République*, le *Timée*, les *Lois*, *Phédon*, *Phèdre*, le *Banquet*, *Gorgias*, *Ménon*, *Hippias*, *Théétète*, *Philèbe*, *Sophiste*, le *Politique*, l'*Apologie*.

Sur Platon, v. Piat, *Platon* (Paris, 1906).

17. Caractères généraux de sa philosophie. — Platon continue Socrate, mais surtout il le complète. La représentation universelle, fruit de l'induction socratique et base de la définition, est l'âme de sa philosophie. Platon l'étend à des domaines de recherches que Socrate n'a pas abordés. Il fait un essai de *systématisation* philosophique, neuve et originale, où il aborde tous les problèmes fondamentaux que se pose une philosophie intégrale, et où il utilise les systèmes de ses prédécesseurs.

La *confusion* de la science et de la morale disparaît. En creusant plus avant la notion du savoir, Platon découvre sa

valeur propre. Cependant il est encore trop imbu de l'enseignement de Socrate, pour ne pas chercher dans la vertu le *complément nécessaire* de la science. Il appartiendra à Aristote d'établir *l'indépendance* de l'une et de l'autre, et leurs vrais rapports.

Parmi les procédés extrinsèques de la philosophie de Platon, on peut citer l'emploi du dialogue et du mythe. Dans le dialogue platonicien chaque personne incarne et exprime une théorie, et toutes les conversations convergent vers l'avis du principal interlocuteur, Socrate, qui traduit les idées de Platon même. Le procédé dialogique présente en philosophie des inconvénients dont Platon s'est rendu compte, ce semble. Dominant dans les premières œuvres, le dialogue n'apparaît plus dans les dernières que pour donner aux introductions une allure plus aisée, un tour plus avenant. Il arrive qu'il fait entièrement défaut : c'est le cas dans les *Lois*. Quand les données rationnelles lui manquent, Platon recourt trop volontiers au mythe. Il est souvent malaisé de préciser dans ses œuvres la limite entre le raisonnement et la fantaisie.

18. Notion de la philosophie. Propédeutique philosophique. — La philosophie est la science par excellence (ἐπιστήμη). On ne s'élève à ses sommets que par une série d'initiations qui sont autant d'étapes successives :

1° Le vulgaire cherche la science dans des représentations de la nature sensible ; la vertu, dans une conduite réglée d'après ces représentations concrètes.

2° Mais la réflexion apprend bientôt que l'opinion, basée sur la perception sensible ne peut conduire au vrai. Se fier aux sensations, dit le *Théétète*, c'est dire avec Protagoras, que l'homme est la mesure du vrai et du faux, et par conséquent aussi, du juste et de l'injuste. En partant de ces prémisses, la sophistique est logique dans ses conclusions.

3° Pour arriver à la vraie science ou à la philosophie, il faut jeter par-dessus bord le faux principe qui inspire la vie vulgaire, et chercher la réalité au-dessus du monde sensible, et en dehors de lui, à savoir dans l'*Idée*. Car l'opinion n'est que l'ombre de la science, comme le monde sensible n'est que l'ombre du monde idéal (*Républ.* VII). Un irrésistible élan de notre nature (ἔρως) nous pousse à nous élever au-dessus du périssable, vers la seule réalité. C'est la marche dialectique (διαλεκτικὴ μέθοδος) qui nous conduit à la contemplation de l'Idée, par le processus de la formation et de la décomposition des représentations universelles. Platon a tracé les lignes d'une éducation graduelle correspondant à cette échelle du savoir. Elle commence par mettre les jeunes gens en contact avec le monde sensible, en les initiant à la musique et à la gymnastique. Avec l'étude des sciences et des mathématiques, ils apprennent ultérieurement à se dégager du monde sensible, pour contempler enfin la seule réalité. La philosophie est le terme de l'éducation. Socrate dans *Euthydème* l'appelle l'art royal.

La *morale* véritable s'établit sur la science de l'Idée. Le bien est l'idée envisagée comme terme de l'irrésistible tendance de notre être ; la *vertu* est l'amour de cette confuse vision de l'absolu que jadis nous contemplions en face, et l'insatiable désir d'échanger cette vie mortelle contre l'immortalité. Ainsi la philosophie, chez Platon comme chez Socrate, embrasse la vie entière ; elle unit dans une étreinte intime sans cependant les confondre la spéculation et l'action.

19. Division de la philosophie. — Platon ne s'étant point arrêté à une division précise des branches philosophiques, il est difficile de grouper des œuvres où les questions les plus diverses sont agitées. Aristote distingue dans la philosophie de son maître, la dialectique, l'éthique, la physique. Cette forme de classificaiion ne se trouve pas chez Platon, mais répond à sa pensée. Nous la suivrons en y ajoutant quelques notions d'esthétique [1]).

[1]) Rigoureusement, Platon n'a pas un système de *logique formelle ;* cette science est une conquête d'Aristote. Cependant on trouve chez Platon des notions de logique. Il a notamment traité *ex professo* la méthode dialectique, avec son double processus, l'induction et la déduction (συναγωγή, διαίρεσις) Par la méthode dialectique, l'homme apprend à se dégager des choses exté-

L'Idée est le pivot de la philosophie platonicienne : la dialectique l'étudie en elle-même ; la physique, l'éthique et l'esthétique considèrent ses applications à la nature, aux actes humains et aux productions artistiques [1]).

I. — DIALECTIQUE.

20. Existence et nature des Idées. — La dialectique — le mot est de Platon – est la science de la réalité objective, et celle-ci s'appelle l'Idée (εἶδος, ἰδέα). Dialectique est donc pris dans le sens de métaphysique.

Pour établir l'existence et la nature des Idées, Platon part d'un fait de conscience et d'un postulat, qui l'un et l'autre lui sont fournis par Socrate. Le *fait de conscience* est la présence en nous de représensations intellectuelles, dont l'objet est général, nécessaire, immuable. Le *postulat* est la sincérité de ces connaissances, où cette thèse de philosophie dogmatique, que toutes ou certaines de nos représentations ont une objectivité extramentale.

Quelle est cette réalité, objet de nos concepts ? Le monde sensible ne la peut contenir, car tout y est phénomène contingent, particularisé, multiple et instable (influence d'Héraclite) ; tandis que l'être réel, tel que nous le concevons, doit revêtir des attributs de nécessité, d'universalité, d'unité et d'immutabilité (influence de Parménide et de Pythagore).

Platon en conclut que le réel existe *en dehors et au-dessus du monde sensible :* l'Idée est absolument stable et existe par elle-même (ὄντως ὄν, αὐτὰ καθ' αὐτὰ) ; son isolement (χωριστά) ne permet pas de la considérer ni comme un produit subjectif de

rieures, pour se hausser à la contemplation de l'Idée. Platon s'attache de préférence à la déduction. Son induction est le développement de l'induction socratique ; elle aboutit à la définition. — [1]) Si l'on tient compte des préoccupations principales dont s'inspirent les œuvres les plus importantes, on peut rapporter à la physique, le *Timée*, le *Phédon ;* à l'Éthique, la *République*, les *Lois*, la *Politique*, le *Philèbe*, le *Gorgias ;* à la Dialectique, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Parménide*.

l'entendement humain, ni comme une opération de l'entendement divin. Cette dernière hypothèse, mise en avant par les néo-platoniciens, reprise d'enthousiasme au moyen âge par tous ceux qui voulaient voir dans la dialectique platonicienne un exemplarisme précurseur de celui de S. Augustin, est contraire aux déclarations les plus formelles du chef de l'Académie, comme Aristote déjà l'a remarqué.

Le *réalisme outré*, qui investit l'être réel des attributs de l'être pensé, et qui dès lors forge le monde réel d'après les caractères de nos représentations, constitue le principe directeur de la métaphysique des Idées.

21. Multiplicité et hiérarchie. L'idée du Bien. — Fidèle à ce réalisme rigoureux, Platon fait correspondre une Idée-entité à chacune de nos réprésentations abstraites. Non seulement les espèces naturelles, mais les œuvres artificielles, non seulement les substances, mais les propriétés, les rapports, les formes grammaticales, les négations et le néant lui-même ont leurs idées correspondantes dans le monde suprasensible [1]).

Le monde réel étant modelé d'après le monde logique, les Idées sont hiérarchiquement ordonnées, à l'instar de nos représentations. Au faîte de l'échelle ascendante des essences, trône l'Idée du bien. Platon s'arrête avec une indéniable complaisance à fixer l'Idée du Bien, l'essence archétype, « soleil du monde idéal » [2]). Son rôle est prépondérant, car elle est à la fois *cause finale* et *formelle* de l'univers. Vers le Bien tendent les phénomènes du monde sensible et les autres Idées. D'autre part, toutes les Idées, même l'Idée du vrai, du juste, du beau, empruntent à l'Idée du Bien leur intelligibilité et leur réalité, celles-ci n'ayant d'être que par le Bien. Logiquement poursuivi, le réalisme de Platon semble devoir aboutir au monisme.

22. Dieu et l'Idée du Bien. — A la métaphysique de Platon se rattache intimement sa théodicée. En effet, puisqu'il

[1]) Au rapport d'Aristote, Platon aurait supprimé plus tard les Idées des négations, des rapports et des œuvres artificielles.— [2]) Voir surtout le 6me livre de la *République*.

n'est rien *au dessus* de l'Idée du Bien, l'essence suzeraine, il importe de préciser ses rapports avec Dieu, — ce Dieu personnel, démiurge intelligent, providence des dieux inférieurs et des hommes, ordonnateur du monde, que Platon décrit dans le *Timée,* en revêtant sa pensée des magnificences de son inspiration poétique. Nous touchons ici à l'un des plus obscurs problèmes du platonisme.

Il faut renoncer à faire de l'Idée du Bien la subordonnée de Dieu (Trendelenburg), ou de Dieu le subordonné de l'Idée du Bien (Orges), sous peine de renverser la suprématie de l'un et de l'autre. Identifier l'Idée du Bien avec Dieu (Zeller), serait admettre l'identité de la plus impersonnelle des abstractions et de la plus haute incarnation de la personnalité, et doter un même être d'attributs contradictoires. Il semble préférable de maintenir la coexistence de l'Idée du Bien et de Dieu (Hermann), la dyarchie de deux souverains indépendants, soustraits l'un et l'autre aux lois du devenir [1]). Ce dualisme serait plus acceptable peut-être, si on précisait le rôle respectif de l'Idée du Bien et de Dieu. Tandis que l'Idée du Bien est la cause *finale* et *formelle* des êtres, Dieu apparaît avant tout comme l'ordonnateur du monde sensible ; il est la cause d'*application* (c'est-à-dire cause *efficiente subordonnée)* de l'Idée au phénomène. Souverains l'un et l'autre dans des domaines différents, on peut les appeler, *à des titres divers,* principes des choses. Ce n'est pas le seul exemple de dualisme que le platonisme nous offre.

II. — PHYSIQUE.

23. Principes généraux. Matière et âme du monde. — Sous le titre de *physique,* on peut grouper toutes les études relatives aux manifestations de l'Idée dans l'univers sensible. Avant d'examiner la structure du monde corporel, et de l'homme

[1]) Voir les éléments de la controverse chez ZELLER, *op. cit.*, II, 1, pp. 707 et suiv.

en particulier, il faut établir les rapports généraux qui relient le monde phénoménal au monde des Idées.

Les choses sensibles, objet de l'opinion, sont une manifestation partielle et incomplète des Idées, auxquelles Platon conserve, avec un soin jaloux, le monopole de la réalité. Qu'est-ce qui oblige l'Idée à descendre de l'état suréminent qu'elle occupe dans le monde absolu, pour apparaître sous des ébauches et des formes contingentes ? Et peut-elle s'éparpiller dans les êtres changeants et périssables sans perdre du coup son unité et son immutabilité ? Platon ne s'occupe ni de l'une ni de l'autre de ces difficultés. Tout son effort porte sur l'explication d'un fait qu'il présuppose : le reflet de l'Idée dans le sensible. A cet effet, il fait appel à la matière et à l'âme du monde.

La *matière* rend compte de toutes les imperfections de la nature, que Platon ne pouvait rattacher, comme telles, à l'Idée. De même que l'Idée est réalité, la matière est non-être (μὴ ὄν) [1]). Elle n'est pas une masse préformée, — comme on le pourrait croire en lisant les descriptions poétiques du *Timée* — mais l'indéterminé (ἄπειρον), « l'informe et l'invisible », la condition du devenir sensible de l'Idée : ce réceptacle au sein duquel les phénomènes sensibles évoluent est l'*espace* ou le *lieu vide*. Tandis que pour Aristote la matière est ce *dont* les choses sensibles sont faites, pour Platon elle est ce *dans quoi* elles apparaissent. Dans ce sens les choses sensibles, objet de l'opinion, sont un mélange (μικτόν) d'être et du non-être, une projection de l'Idée dans l'espace. — Mais l'espace n'est que la *condition* de l'apparition de l'Idée. *Comment* celle-ci vient-elle se refléter dans le phénomène ? Par l'intermédiaire de l'âme du monde.

L'*âme du monde* est le trait d'union entre l'Idée et la matière. Elle est formée par le démiurge d'un alliage de l'un et de l'autre (clivée par le milieu en deux parties repliées en cercle et entourant le monde). A la fois divisible et incorporelle, harmonieuse-

[1]) Les historiens ne s'accordent pas sur l'interprétation qu'il convient de donner à la matière de Platon.

ment constituée suivant des proportions géométriques [1]), elle rend compte de la beauté du monde sensible et de la conservation indéfinie de sa finalité. Visiblement inspiré de la constitution de l'homme, Platon fait du monde un grand animal (ζῷον), composé d'un corps visible et d'une âme invisible. L'âme imprime le mouvement à la colossale machine, à savoir le mouvement circulaire [2]), considéré par toute l'antiquité comme le plus parfait. Enfin, l'âme du monde est douée de connaissance, et le mouvement sphérique par lequel elle se replie sur elle-même et revient à son point de départ est à la fois le symbole et l'expression sensible de la vie consciente.

Tout originale et poétique qu'elle soit, cette théorie d'une âme du monde ne fait qu'accentuer, sans l'expliquer, l'affirmation initiale de la physique. Elle ne montre pas le canal par lequel l'Idée se répand dans le phénomène : l'Idée et le phénomène se juxtapposent dans un irréductible dualisme.

24. Structure du monde corporel. Mécanisme. — 1° *Les substances coporelles se réduisent à des figurations de corps simples.* D'accord avec la science antique, Platon admet l'existence de quatre corps élémentaires, l'eau, l'air, le feu, la terre, qu'il ramène à des figures géométriques régulières : le tétraèdre régulier est la forme fondamentale du feu, l'octaèdre régulier celle de l'air, l'icosaèdre régulier celle de l'eau, le cube régulier celle de la terre. Les surfaces planes, formant les côtés de ces quatre solides réguliers, ont pour formes génératrices des triangles, et ces triangles réalisent les proportions les plus parfaites : le triangle rectangle scalène pour le feu, l'air, l'eau ; le triangle rectangle isocèle pour la terre [3]). Ainsi Platon recherche dans les plus profondes entrailles du monde la raison de sa beauté.

[1]) Les mathématiques tiennent le milieu entre la connaissance vulgaire et de connaissance philosophique (18). — [2]) A cette conception, Platon rattache son système astronomique. — [3]) Le triangle équilatéral est la base des tétraèdre, octaèdre, et icosaèdre réguliers. Il se décompose en six triangles rectangles scalènes (c'est-à-dire des triangles dont l'hypoténuse a le double du plus petit côté). Au contraire le carré, base du cube, se décompose en triangles rectangles isocèles.

Si on se reporte à la notion de matière exposée plus haut, on comprendra que ces surfaces sont des sections de l'espace et ne délimitent pas un quantum de masse matérielle. Supprimez ces formes géométriques, vous obtenez comme résidu, non point un substrat informe, mais le μὴ ὄν : les éléments de la nature ne sont pas des *corps* irréductibles, mais des *surfaces* irréductibles.

Les corps naturels sont des assemblages de corps simples. Les phénoménes de transformation substantielle, de croissance et de décroissance résultent d'un simple changement dans la disposition des formes primaires. Puisque l'eau, l'air, le feu ont pour générateur *le même triangle scalène*, il suffira d'une figuration nouvelle des surfaces polyédriques pour que l'eau, l'air, le feu se transforment entre eux [1]). La terre, au contraire, ayant pour base le triangle isocèle, qui est irréductible au triangle scalène, pourra sans doute *se mêler* aux autres éléments, mais non *se changer* en eux, et réciproquement. De même, la croissance et la décroissance résultent d'une aggrégation ou d'une désaggrégation des surfaces [2]).

Qu'est-ce qui détermine ces phénomènes de transformation, de croissance et de décroissance ? Le mouvement.

2° *Le mouvement est externe aux corps élémentaires, il dérive de l'âme du monde.* En effet, l'âme du monde encercle le monde sensible (**23**), et exerce une pression mécanique sur les corps contenus dans son sein. Comme les corps sont d'inégale grandeur, à raison de la figuration des corps simples et de leur agglutination plus ou moins grande ; comme, d'autre part, la forme polyédrique des corps leur donne des angles saillants, les angles d'un corps pénètrent dans la surface de l'autre par suite du mouvement qui agite l'univers : les polyèdres se clivent et se réajustent suivant des figurations toujours renouvelées.

On trouve donc chez Platon les deux théories fondamentales

[1]) Par exemple, l'unité d'eau (icosaèdre, ayant vingt côtés) peut se transformer en deux unités d'air (octaèdres) plus une unité de feu (tetraèdre), $8+8+4=20$. — [2]) ZELLER, *op. cit.*, II, 1 pp. 789 et suiv.

du *mécanisme* (8) [1]). La théorie géométrique du corps simple constitue l'originalité — mais aussi la faiblesse de ce mécanisme. Car le corps réel est autre chose qu'une colonie de figures vides, et la transition d'une *pure conscription* de l'espace à un *contenu circonscrit* n'est pas justifiée dans le platonisme [2]).

25. Anthropologie. — Dans aucune partie de l'œuvre de Platon, la fusion des mythes et de la philosophie n'est aussi intime, et aussi trompeuse, que dans l'anthropologie.

On peut dire que toute l'anthropologie platonicienne pivote autour d'une théorie de la connaissance intellectuelle ; la conscience et le vouloir y occupent une place effacée. De plus, l'idéologie de Platon est commandée par sa dialectique des Idées.

Puisque les Idées ne sont pas immanentes au monde sensible, la considération des choses phénoménales ne peut engendrer en nous la connaissance de la réalité immuable. Cependant nous possédons cette connaissance. D'où vient-elle ? Platon répond : après avoir contemplé les Idées face à face dans une existence antérieure, où elle n'était pas unie au corps, l'âme en a perdu le souvenir lors de sa migration terrestre ; — jusqu'au moment où les perceptions sensibles viennent réveiller ce souvenir, et rendre actuelle la vie sommeillante de l'esprit. Notre savoir n'est donc qu'une *réminiscence* ; la perception sensible est l'*occasion* de la pensée, mais n'exerce aucune *causalité* réelle dans sa genèse : c'est le germe de l'*occasionnalisme*.

Si la connaissance de l'âme est assoupie, et qu'il faille une sensation pour la secouer de sa torpeur, c'est que le corps est

[1]) Cependant il faut faire une réserve ; les corps élémentaires de même espèce, en vertu d'une *tendance interne* (la pesanteur), se transportent vers un lieu propre et *différent*. — [2]) L'univers est sphérique (contradiction avec la forme angulaire du polyèdre) et géocentrique ; il comprend autour de notre terre sept sphères concentriques. Les astres sont des êtres vivants, intelligents, d'autant plus parfaits qu'ils sont plus rapprochés de l'âme du monde ; pour chacun d'eux le phénomène de rotation autour d'un axe est mis en corrélation avec le phénomène de la réflexion psychique. Platon descend ainsi jusqu'à l'homme et aux animaux. Dès lors, l'univers devient une collection d'êtres vivants, ayant chacun leur âme propre — ce qui n'empêche pas que la collection, comme telle, soit un ζῷον parfait.

une entrave à la libre contemplation de l'Idée. L'âme ici-bas est dans un état violent, contre nature. Elle est semblable au dieu marin Glaucos, rendu méconaissable par le revêtement de mollusques et de serpents qui s'est collé à sa chair *(Républ.* X). L'homme ressemble au conducteur d'un attelage à deux chevaux *(Phèdre)*, à une chimère composée d'êtres divers *(Républ.* IV). Aussi l'âme aspire à se libérer du corps qui lui pèse.

Bien que l'union de l'âme et du corps soit artificielle et extrinsèque, Platon est forcé de reconnaître leur commerce réciproque, et notamment les répercussions de la vie organique sur la vie intellectuelle et morale. Pour expliquer cette antinomie, il divise l'âme en deux, ou même en trois parties : la partie intelligente et immortelle de l'âme, ou la pensée (νοῦς), et la partie inintelligente et périssable. Celle-ci comprend à son tour une partie noble, le vouloir (θυμός) ou les mouvements qui accusent le sentiment de la valeur personnelle, et une partie vile, ou l'ensemble des mouvements sensibles. L'âme intelligente réside dans le cerveau, la partie noble de l'âme mortelle a son siège dans la poitrine, la partie vile dans le ventre. C'est surtout de l'âme intelligente que nous entretiennent les dialogues de Platon. Ils démontrent son immortalité par des arguments empruntés presque tous à la métaphysique.

En résumé, il y a trois âmes en nous, et bien que l'une d'elles puisse être dominatrice, leur coexistence dans un même être brise l'unité de la conscience et la personnalité. Le dualisme est le dernier mot de l'anthropologie de Platon, comme de sa dialectique et de sa physique générale.

III. — ÉTHIQUE ET ESTHÉTIQUE.

26. Morale générale. — Platon ne parle pas d'*Éthique*, mais de *Politique*. En réalité, il ne s'occupe pas seulement de morale sociale, mais encore de morale individuelle et familiale et aussi des principes de l'Éthique générale. Celle-ci est une dépendance de la dialectique, au même titre que l'anthropologie.

La *fin* de l'homme consiste dans la contemplation des Idées pures par l'âme, en un état de séparation d'avec le corps. Le sage soupire après la délivrance et, dès cette vie, se dégage des entraves du corps par la culture de la science *(Théétète* et *Phédon)*. Par endroits *(Philèbe)*, la vie sensible, si dépréciée d'ordinaire, acquiert une valeur morale : la connaissance du monde contingent, où se reflète l'Idée, et le plaisir pondéré, deviennent des éléments de la félicité.

Ces deux notions du *bien suprême,* qu'il est difficile de concilier, ont pour pendant une double notion de la *vertu*. La vertu est une disposition de l'âme agissant conformément à sa fin. Rigoureusement, est seule vertueuse l'âme qui se nourrit de la contemplation de l'Idée (1re notion de la fin). En ce sens, la vertu est le prolongement nécessaire de la science (Socrate) et porte sa récompense en elle-même. Plus tard, élargissant sa théorie, Platon admit une pluralité de vertus, correspondant aux diverses activités dont l'ensemble harmonieux constitue le bonheur (2e notion de la fin) ; mais la science représenta toujours le degré le plus élevé dans la hiérarchie des vertus.

27. Politique. — Platon laisse dans l'ombre la morale individuelle et familiale ; par contre, il redige un code complet de politique. *(République.)*

Bien que cette doctrine aille à l'encontre de la politique pratiquée par les États grecs, Platon donne à l'individu le pas sur la collectivité ; et dans l'individu, c'est la formation morale qui le préoccupe principalement. L'impuissance où se trouve l'individu isolé de pourvoir à sa vie matérielle (2e livre de la *République)*, et surtout d'atteindre sa fin morale, est le fait primordial qui explique à la fois *l'origine* de l'État, sa *mission* et son *organisation*. Les hommes ne se sont mis en société que pour faciliter et garantir le commerce silencieux et tranquille de l'âme avec les réalités éternelles. L'État doit être une école d'éducation et d'instruction, où l'on enseigne la vraie vertu, c'est-à-dire la science des Idées. L'organisation politique et sociale doit s'inspirer de cette mission. Pour l'assurer, Platon confie le *gouvernement* aux philosophes, c'est-à-dire à une oligarchie, formée de la plus raffinée des aristocraties, celle de l'intelligence. Ce qui doit guider les philosophes, ce n'est pas la volonté du peuple, mais son intérêt. Libre à eux de faire la révolution, de gouverner en despotes, sans souci de la loi, de la tradition, de la liberté et même de la vie des citoyons : il est impossible que le *vrai philosophe* qui seul est investi de ce pouvoir absolu, agisse contrairement à la sagesse. Mais comme l'État social doit pourvoir secondairement à la subsistance matérielle et à la défense nationale, force est de créer, à côté de la classe des philosophes, une classe d'agriculteurs et une classe de soldats.

Les préoccupations esthétiques ne cessent pas de poursuivre Platon à travers ses théories politico-sociales ; elles se traduisent dans la corrélation qu'il établit entre cette classification et la division tripartite de l'âme et du cosmos. L'État est une image agrandie de l'homme et une image amoindrie de l'univers. En vertu de leur droit souverain, et pour supprimer les causes de discorde dans l'État, les philosophes peuvent décréter l'éducation sociale, la propriété nationale des enfants, la suppression de toute relation de famille, l'égalité des sexes, la communauté des femmes et des biens. L'État de Platon est un état fictif, construit d'après les principes exclusifs de sa dialectique [1]).

28. Le beau et l'art. — Platon est le premier théoricien du beau. Son esthétique est fragmentaire comme l'esthétique grecque prise dans son ensemble. En effet, laissant dans l'ombre les problèmes subjectifs qu'évoque l'aspect impressif et psychologique du beau, elle s'attache de préférence aux questions métaphysiques, relatives aux éléments objectifs de la beauté. Ces éléments objectifs se résument dans l'ordre et dans ses éléments

[1]) Plus tard, dans les *Lois*, œuvre de vieillesse où l'on reconnaît d'ailleurs la retouche d'une main de disciple, Platon a développé une autre théorie de l'État, qu'il est impossible de concilier avec la première. Il a reconnu que l'État philosophique ne répondait pas à la réelle nature humaine, mais était fait pour des dieux et des fils de dieux. Sa société nouvelle repose non sur la vertu philosophique et la science des Idées, mais sur la vertu vulgaire et la connaissance des choses sensibles.

générateurs, la proportion, la symétrie, l'harmonie [1]). Pour Platon, les rapports numériques et géométriques sont l'essence même de la beauté (**23, 24**). De plus, le beau et le bien sont identiques (καλοκαγαθία), car le beau n'est qu'un aspect du bien, dans l'ordre physique et surtout dans l'ordre moral.

L'art, reduit à une simple imitation de la nature sensible, est déprécié au nom de la dialectique. Il est l'ombre d'une ombre, la nature sensible n'étant elle-même qu'un reflet de la réalité supra-matérielle. L'art est un mensonge et ne mérite pas d'être cultivé pour lui-même ! Étranges discours dans la bouche d'un poète !

L'art n'a de valeur qu'à raison de son pouvoir pédagogique et moralisateur ; comme tel, il est soumis au contrôle de l'État, qui proscrit toute innovation artistique et veille à ce que l'art ne devienne pas un instrument de corruption morale.

29. Conclusion. — Platon est exclusif et exagéré dans le principe fondamental de la dialectique ; et comme tout est logiquement solidaire de la dialectique, cet exclusivisme se répercute dans les différentes parties de sa philosophie, et l'oblige à juxtaposer des extrêmes irréductibles dont le dualisme demeure inexpliqué : dualisme de l'Idée du Bien et de Dieu, de l'Idée et de la matière, du monde Idéal et phénoménal, de l'âme et du corps, de la vertu vulgaire et de la vertu philosophique, de l'individu et de l'État. Les intermédiaires auxquels il recourt (l'âme du monde, la composition de l'âme humaine, le despotisme philosophique) sont impuissants à dissiper les antinomes de son système.

L'œuvre de Platon trouva des continuateurs à l'ancienne Académie ; mais tous sont des nains à côté de la figure géante d'Aristote.

[1]) V. nos *Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896, pp. 96 et suiv.

§ 3. — *Aristote.*

30. Vie et œuvres. — Aristote naquit à Stagire (d'où l'appellation de Stagirite) en 384 av. J. C., et se rendit à Athènes où, pendant vingt ans, il étudia la philosophie à l'école de Platon. Dès cette époque, tout en professant pour son maître un respect reconnaissant, il conçut le plan de son système. Aprés la mort de Platon, il se rendit à Atarnée et à Mitylène ; mais le second fait important de sa vie est son séjour à la cour de Macédonie, où en 342 il fut appelé à faire l'éducation d'Alexandre. Ce n'est qu'en 334 ou 335 qu'Aristote ouvrit à Athènes l'École péripatéticienne. Il fut forcé de prendre la fuite après la mort d'Alexandre, et alla mourir à Chalcis en 322.

L'activité littéraire d'Aristote tient du prodige. Laissant de côté les œuvres apocryphes et secondaires, on peut grouper sous divers chefs les écrits scientifiques qui nous intéressent principalement :

I. Logique, réunie plus tard sous le nom d'*Organon* :

1° Les *Catégories* (κατηγορίαι) ou les catégories des concepts ; 2° le traité *de l'interprétation* (π. ἑρμηνείας) ou le traité des propositions, deux écrits dont l'authenticité est parfois contestée ; 3° les *deux Analytiques* (ἀναλυτικὰ πρότερα et ὕστερα) traitant l'une du raisonnement, l'autre de la démonstration ; 4° les *Topiques* (τοπικά) qui étudient l'argumentation probable, ou « dialectique » ; aux Topiques se rattache la *Rhétorique ;* 5° les *Raisonnements sophistiques* (π. σοφιστικῶν ἐλέγχων) formant le 9° livre du traité prédédent, et consacré aux raisonnements sophistiques.

II. Philosophie de la nature et sciences naturelles :

1° La *Physique* (φυσικὴ ἀκρόασις) comprenant huit livres (le 7° livre ne semble pas faire partie de l'ouvrage, sans devoir néamoins être considéré comme apocryphe), le *livre du ciel* (π. οὐρανοῦ), le *livre de la génération et de la corruption* (π. γενέσεως καὶ φθορᾶς), la *météorologie* (μετεωρολογικά). étudient les fondements généraux du monde corporel. 2° L'*Histoire des animaux* (π. τὰ ζῷα ἱστορίαι) comprenant dix livres, dont trois lui sont faussement attribués ; les *descriptions anatomiques* (ἀνατομαί) ; le *traité de l'âme* (π. ψυχῆς) et divers petits traités qui s'y rapportent appelés *parva naturalia ;* les *parties des animaux* (π. ζῴων μορίων), la *génération des animaux* (π. ζῴων γενέσεως), le *mouvement des animaux* (π. ζῴων πορείας) se rapportent à l'étude des êtres vivants. De toutes les œuvres d'Aristote, le traité de l'âme est le plus accompli, le mieux ordonné.

III. Métaphysique : la *Métaphysique* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Le mot *métaphysique* doit son origine probable à Andronicus de Rhodes, qui classe ce livre après les écrits physiques, τὰ (βιβλία) μετὰ τὰ φυσικά.

IV. Morale : 1° L'*Éthique à Nicomaque* (ἠθικὰ Νικομάχεια) ; 2° La *Politique* (πολιτικά) et la *constitution des Athéniens* (πολιτεία Ἀθηναίων). La *Grande morale* et la *morale à Eudème* sont probablement des œuvres d'élèves.

V. Poésie : La *Poétique* (π. ποιητικῆς).

Les travaux d'Aristote furent édités dans l'antiquité par Andronicus de

Rhodes (2e tiers du 1er s. av. J.-C.). Parmi les éditions modernes, citons celles de Didot et de l'Académie de Berlin (1831-1870). La collection des commentaires grecs d'Aristote est également terminée (Acad. de Berlin 1882-1909, 23 vol., plus 3 vol. de suppléments).

Sur Aristote, voir ZELLER, *op. cit.* II, 2; BOUTROUX, *Études d'histoire de philosophie. Aristote* (Paris 1901); PIAT, *Aristote* (Paris, 1903); TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, (vol. 3 1906).

31. Caractères généraux de sa philosophie. — Aristote met en pleine valeur le *savoir spéculatif*, qu'il ne subordonne en rien, comme Socrate et Platon, aux besoins de la vie morale. Tous les hommes, dit-il, en ouvrant sa *Métaphysique*, ont le désir naturel de savoir, en dehors de tout intérêt.

Il élabore un *système philosophique complet*, basé sur la double méthode analytique et synthétique.

Le procédé d'observation, inauguré par Socrate, timidement appliquée par Platon, est établi sur des bases scientifiques. Aristote est avant tout un observateur de la nature; il a ce culte du fait dont la science moderne se fait gloire. Astronomie, météorologie, botanique, zoologie, biologie, physiologie, politique et histoire politique, histoire littéraire et archéologie, philologie, grammaire, rhétorique, poétique : il pratique toutes les sciences particulières de son temps; et plus d'une a reçu de lui sa constitution ou son organisation. Il veut posséder tous les éléments du savoir, parce qu'il veut expliquer la nature dans son ensemble.

En effet, après avoir rassemblé ces immenses matériaux qui font de lui le premier savant de l'antiquité, Aristote a construit une synthèse générale, explicative de la totalité des choses, et qui permet de le tenir pour le prince de la philosophie antique. Tout ce qui est, est objet de la philosophie ou de la science, au sens élevé qu'il donne à ce mot (32, 33); et de la sorte ses recherches encyclopédiques sont ramenées à un triple unité supérieure qui servira de base à la classification de la philosophie théorique.

Homme de science et philosophe excellement, Aristote réunit en lui deux tempéraments qui se compénètrent dans le génie. Si on excepte quelques défaillances, on peut dire que tout *se tient* dans cette vaste synthèse. Tandis que les contradictions abondent chez Platon, l'ordre rigoureux et l'unité logique dominent son œuvre. Aristote ne dépasse pas seulement son maître de toute la hauteur qui sépare une philosophie pétrie de réalité d'une philosophie hantée d'abstraction, il prend place, en dehors de tout classement chronologique ou national, au rang des grands penseurs qui illustrent l'humanité. Au demeurant, l'histoire lui a fait justice, car personne n'a exercé une dictature égale à la sienne.

Le style diffus et imagé de Platon fait place chez Aristote a une langue concise et lapidaire, dont la concision nuit parfois à l'intelligence facile du texte. Ajoutons qu'Aristote a le respect des idées d'autrui. Il se fait un devoir de les étudier scrupuleusement. On peut l'appeler le premier *historien de la philosophie*. De fait le premier livre de la *Métaphysique* est un exposé des doctrines philosophiques depuis Thalès jusqu'à Platon. Les lacunes de la méthode historique d'Aristote s'expliquent par le but qu'il assigne à l'histoire de la philosophie : elle n'est pas cultivée pour elle même, mais dans la mesure où elle contribue à la découverte de la vérité.

32. Division de la philosophie. — La philosophie, ou la science par excellence, est la recherche des principes et des causes (*Métaph.*, I, 1, 981); ou encore : l'étude de ce qu'il y a de nécessaire dans les êtres. En effet, il n'y a de science que de l'universel. Aristote a indiqué divers modes de diviser la philosophie. Le plus célèbre est la classification des sciences philosophiques en *théoriques*, *pratiques* et *poétiques*, suivant que le terme du savoir est la pure connaissance spéculative, la conduite (πρᾶξις) ou la production extérieure (ποίησις).

La *philosophie théorique* se subdivise et comprend : 1° La *physique*, ou l'étude des choses corporelles, sujettes au changement (περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα). — 2° La *mathématique*, ou l'étude de l'étendue, c'est-à-dire d'une propriété corporelle

non sujette au mouvement et considérée, par abstraction, à part de la matière (π. ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ'ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ). — 3° La *métaphysique,* appelée *théologie* ou *philosophie première,* ou l'étude de l'être dans ses déterminations incorporelles (par abstraction ou par nature) et immobiles (π. χωριστὰ καὶ ἀκίνητα).

La *philosophie pratique* comprend l'*éthique,* l'*économique* et la *politique,* la seconde se rangeant souvent avec la troisième.

Il est difficile de faire rentrer les traités mêmes du Stagirite dans cette classification, à raison du désordre dans lequel plusieurs sont arrivés jusqu'à nous. D'ailleurs elle ne fait pas place à la *Logique,* le vestibulum de la philosophie, qu'Aristote a longuement étudiée. Nous reprendrons la division indiquée, en y ajoutant comme préliminaire la logique.

I. — LOGIQUE.

33. Notion. — Aristote est le créateur de la logique ou de l' « analytique » de l'esprit. Renchérissant sur Socrate et sur Platon, qui n'avaient approfondi que l'élaboration des concepts généraux, Aristote a fixé l'*ensemble des lois que doit suivre l'esprit humain pour acquérir la science.* Son point de vue est avant tout *méthodologique,* et bien que la logique, dans l'économie de son système, ait d'étroites attaches avec la psychologie et la métaphysique, elle joue surtout le rôle d'un instrument du savoir : elle fixe la science dans sa forme, abstraction faite de son contenu.

Qu'est-ce que *savoir ?* Connaître ce qu'est une chose, son essence ; se rendre compte des causes de sa réalité. La *démonstration scientifique,* et le *syllogisme* qui est à sa base, nous apprennent à découvrir l'essence des choses et leurs causes : voilà pourquoi ils constituent le pivot de la logique d'Aristote, et font l'objet de son principal traité, les *Analytiques.* Mais l'un et l'autre de ces deux processus de l'esprit supposent une étude des opérations élémentaires en lesquelles ils se résolvent : le concept et le jugement.

34. Concept et jugement. — Le *concept* représente les choses sous des déterminations abstraites et générales, les unes propres à une seule espèce de choses, les autres communes à diverses espèces d'un même genre. La logique s'occupe du concept pour autant qu'il devient élément d'un jugement. Aussi, quand Aristote transpose dans sa logique la classification des êtres en *Catégories,* il entend par là, non point des classes de choses telles qu'elles existent en dehors de nous (**38**), mais des classes de *concepts* objectifs, en tant qu'ils sont susceptibles d'être prédicat ou sujet du jugement. Les *Post-prédicaments* sont une ajoute de l'école aristotélicienne.

Le jugement ou l'énonciation (ἀποφάνσις) résulte de l'union de deux concepts, dont l'un est affirmé (prédicat) de l'autre (sujet). Le *Traité de l'interprétation* étudie la qualité des jugements (affirmation, négation), leur quantité (universalité, particularité), leur modalité (nécessité, possibilité, contingence).

35. Syllogistique. — C'est principalement la syllogistique qui préoccupe Aristote *(Premières Analytiques).* Le premier, il décrit ce procédé par lequel l'esprit humain, n'apercevant pas immédiatement le rapport entre deux concepts, termes d'un jugement, les compare successivement à un terme moyen. Le syllogisme est un raisonnement dans lequel, certaines choses étant posées (prémisses), une autre chose en résulte nécessairement (conclusion). Rattacher les idées les unes aux autres, en déduisant le moins général du plus général, coordonner et subordonner les notions de l'esprit suivant leur degré d'universalité, tel est le processus mental qui conduit à la science. Le syllogisme fait voir que le prédicat de la conclusion est enveloppé dans la compréhension d'une tierce idée, qui embrasse dans son extension le sujet de la conclusion. Les règles du syllogisme, leurs figures et leurs modes sont exposés avec une sûreté et une précision telles que la postérité n'a pas eu à retoucher les leçons du Stagirite. L'induction, opposée au syllogisme, est un procédé qui va du particulier, c'est-à-dire de l'observation des faits, au général, c'est-à-dire à l'abstraction de l'essence ou du type qui se révèle dans les

non sujette au mouvement et considérée, par abstraction, à part de la matière (π. ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ'ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ). — 3° La *métaphysique*, appelée *théologie* ou *philosophie première*, ou l'étude de l'être dans ses déterminations incorporelles (par abstraction ou par nature) et immobiles (π. χωριστὰ καὶ ἀκίνητα).

La *philosophie pratique* comprend l'*éthique*, l'*économique* et la *politique*, la seconde se rangeant souvent avec la troisième.

Il est difficile de faire rentrer les traités mêmes du Stagirite dans cette classification, à raison du désordre dans lequel plusieurs sont arrivés jusqu'à nous. D'ailleurs elle ne fait pas place à la *Logique*, le vestibulum de la philosophie, qu'Aristote a longuement étudiée. Nous reprendrons la division indiquée, en y ajoutant comme préliminaire la logique.

I. — LOGIQUE.

33. **Notion**. — Aristote est le créateur de la logique ou de l' « analytique » de l'esprit. Renchérissant sur Socrate et sur Platon, qui n'avaient approfondi que l'élaboration des concepts généraux, Aristote a fixé l'*ensemble des lois que doit suivre l'esprit humain pour acquérir la science*. Son point de vue est avant tout *méthodologique*, et bien que la logique, dans l'économie de son système, ait d'étroites attaches avec la psychologie et la métaphysique, elle joue surtout le rôle d'un instrument du savoir : elle fixe la science dans sa forme, abstraction faite de son contenu.

Qu'est-ce que *savoir ?* Connaître ce qu'est une chose, son essence ; se rendre compte des causes de sa réalité. La *démonstration scientifique*, et le *syllogisme* qui est à sa base, nous apprennent à découvrir l'essence des choses et leurs causes : voilà pourquoi ils constituent le pivot de la logique d'Aristote, et font l'objet de son principal traité, les *Analytiques*. Mais l'un et l'autre de ces deux processus de l'esprit supposent une étude des opérations élémentaires en lesquelles ils se résolvent : le concept et le jugement.

34. **Concept et jugement**. — Le *concept* représente les choses sous des déterminations abstraites et générales, les unes propres à une seule espèce de choses, les autres communes à diverses espèces d'un même genre. La logique s'occupe du concept pour autant qu'il devient élément d'un jugement. Aussi, quand Aristote transpose dans sa logique la classification des êtres en *Catégories*, il entend par là, non point des classes de choses telles qu'elles existent en dehors de nous (**38**), mais des classes de *concepts* objectifs, en tant qu'ils sont susceptibles d'être prédicat ou sujet du jugement. Les *Post-prédicaments* sont une ajoute de l'école aristotélicienne.

Le jugement ou l'énonciation (ἀποφάνσις) résulte de l'union de deux concepts, dont l'un est affirmé (prédicat) de l'autre (sujet). Le *Traité de l'interprétation* étudie la qualité des jugements (affirmation, négation), leur quantité (universalité, particularité), leur modalité (nécessité, possibilité, contingence).

35. **Syllogistique**. — C'est principalement la syllogistique qui préoccupe Aristote *(Premières Analytiques)*. Le premier, il décrit ce procédé par lequel l'esprit humain, n'apercevant pas immédiatement le rapport entre deux concepts, termes d'un jugement, les compare successivement à un terme moyen. Le syllogisme est un raisonnement dans lequel, certaines choses étant posées (prémisses), une autre chose en résulte nécessairement (conclusion). Rattacher les idées les unes aux autres, en déduisant le moins général du plus général, coordonner et subordonner les notions de l'esprit suivant leur degré d'universalité, tel est le processus mental qui conduit à la science. Le syllogisme fait voir que le prédicat de la conclusion est enveloppé dans la compréhension d'une tierce idée, qui embrasse dans son extension le sujet de la conclusion. Les règles du syllogisme, leurs figures et leurs modes sont exposés avec une sûreté et une précision telles que la postérité n'a pas eu à retoucher les leçons du Stagirite. L'induction, opposée au syllogisme, est un procédé qui va du particulier, c'est-à-dire de l'observation des faits, au général, c'est-à-dire à l'abstraction de l'essence ou du type qui se révèle dans les

cas particuliers. On peut dire qu'Aristote a posé les principes de l'induction scientifique.

36. Démonstration. Raisonnements probables et sophistiques. — La syllogistique est la base de la *démonstration* (ἀπόδειξις) dont Aristote parle dans les *Analytiques Postérieures*. Il appelle démonstration « le syllogisme qui produit la science ». Elle doit s'arrêter à quelques premiers principes, indémontrables, que l'esprit énonce, à raison de leur évidence immédiate, en les abstrayant des données sensibles. A la *définition* (ὁρισμός) et à la *division*, Aristote assigne aussi des limites, car il est impossible de tout définir et de décomposer à l'infini.

La démonstration, qui engendre la certitude, est opposée au raisonnement probable et au raisonnement erroné. Aristote consacre un traité spécial à ce dernier (les *Raisonnements sophistiques*). Aux arguments probables se rattachent, dans les *Topiques*, la théorie des τόποι ou des lieux dialectiques et l'étude des *apories* (ἀπορία) ou de l'exposé du pour et du contre, préliminaire à l'invention des termes moyens du syllogisme [1]).

II. — PHILOSOPHIE THÉORIQUE. MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE.

37. Notion de la métaphysique. — La philosophie théorique recherche pour elle-même la connaissance de ce qui est, en s'inspirant d'une triple considération abstractive : la considération métaphysique, mathématique et physique.

Tandis que les sciences particulières n'embrassent qu'une portion de la réalité sensible, la métaphysique s'occupe de tout ce qui est ; et la raison intelligible par laquelle elle saisit toutes les choses sensibles est la plus générale, celle de l'être. Elle est la *science de l'être considéré comme tel* (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν). Par sa généralité elle est la première des sciences, et aussi parce qu'elle fournit à toutes les autres sciences leurs principes.

[1]) « La rhétorique est l'application de la dialectique aux fins de la politique, c'est-à-dire à certaines fins pratiques. » BOUTROUX, *op. cit.*, p. 184.

On reconnaît aisément, dans la position des problèmes métaphysiques, de quelle souche est issu le génie d'Aristote : la réalité, se demande-t-il, est-elle corporelle ou incorporelle ; le stable se concilie-t-il avec l'instable, l'un avec le multiple ? L'esprit grec se révèle tout entier dans ces formules. Aristote accable sous d'invincibles objections les systèmes de ses prédécesseurs : le devenir universel d'Héraclite, l'immobilisme de Parménide, la théorie des nombres de Pythagore, les Idées séparées de Platon. Contre le scepticisme aussi, il dirige une réfutation triomphante, qui passe à bon droit pour un chef-d'œuvre. (*Métaph.*, IV, 1). En même temps, il sait démêler le vrai et le faux dans la doctrine de ses prédécesseurs ; et ses vues neuves et profondes complètent la théorie des uns par la théorie des autres. Dans l'être il y a du stable (Parménide) et du devenir (Héraclite), et le réel de Platon vient habiter de façon immanente les sujets individuels et sensibles.

38. L'être et les catégories. — Le sujet individuel ayant seul de la réalité (41), l'être dont s'occupe la métaphysique, pour y saisir ses déterminations générales, est la substance des choses individuelles (τόδε τι) présentées par l'expérience sensible. Il y a dans tout être un fonds constitutif et primordial, autosuffisant à subsister, et qui sert de sujet d'inhérence à toutes les réalités adventices. De là une première classification des êtres en deux catégories, la *substance* (οὐσία) et l'*accident*. Socrate est une substance ; la vertu de Socrate est un accident. L'accident à son tour comprend la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps, le repos (κεῖσθαι), la possession que donne ou enlève le changement (ἔχειν), l'action et la passion qu'il suppose (ποιεῖν καὶ πάσχειν) [1]).

Mais pour comprendre les ressorts de la métaphysique péripatéticienne, il faut envisager de front cette division, d'ordre statique, avec une autre classification basée sur le *devenir* de l'être ; car l'être que nous connaissons en propre est sujet au changement.

[1]) PIAT, *op. cit.*, pp. 15 et 16. Les historiens ne sont pas d'accord sur le sens à donner aux dernières catégories, ni sur le point de savoir si les accidents ont été ramenés par Aristote à *une* catégorie, l'*accident*.

D'ailleurs, chacune des catégories de l'être est susceptible d'être envisagée dans le devenir ; elle est actuelle ou potentielle.

39. Acte et puissance. — Tout changement implique le passage d'un état à un autre état. Soit un être E, passant de l'état *a* à l'état *b*. L'analyse de ce passage exige que E possédât déjà en *a* le *principe* ou le germe *réel* de son changement en *b* : avant d'être, il a *pu* être ; il était réellement susceptible d'une détermination nouvelle ; il était en *puissance* d'être ce que maintenant il est en *acte*. L'*acte* est donc la perfection présente, le degré d'être (ἐντελέχεια, τὸ ἐντελὲς ἔχειν). La *puissance* ou la potentialité est l'aptitude à recevoir la perfection (δύναμις), imperfection et non-être si on veut, mais non pas néant, puisque ce non-être est nanti du germe de sa future actualisation.

Cette actualisation ou ce passage d'un état potentiel à un état actuel, s'appelle *mouvement*, qu'Aristote définit : « l'acte de l'être en puissance, en tant qu'il est en puissance ; ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν » [1]), ou encore : l'acte d'un sujet imparfait.

Trois grandes thèses de la métaphysique péripatéticienne sont apparentées à la distinction de l'acte et de la puissance : le rapport de l'un à l'autre se trouve dans les compositions de la matière et de la forme, de l'universel et de l'individuel. Et c'est aussi l'étude du mouvement qui inspire la théorie des quatre causes.

40. Matière et forme. — Bien qu'elle appartienne originairement à la physique, la théorie de la matière et de la forme revêt une portée métaphysique, en tant qu'elle est une explication du mouvement ou du changement en général. Dans le fond de l'être qui change, il doit y avoir : 1° un principe de possibilité, indéterminé comme tel, et qui s'actualise par les processus du devenir ; — ou encore un substrat fixe et qui reçoit successivement des déterminations contraires : c'est la *matière* [2]) ;

[1]) *Physique*, III, **1**, 201 b. — [2]) Sur cette double conception de la matière aristotélicienne, v. Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie* (Münster, 1900), pp. 213 et suiv., et p. 257.

2° un principe déterminant ce fonds amorphe, et propre à chaque actuation de la matière : c'est la *forme*.

La théorie s'applique en propre à la substance corporelle et terrestre. Mais Aristote transporte le couple de matière et de forme même dans les êtres mathématiques (êtres de raison), et dans les substances astrales. Non seulement il étend son domaine aussi loin que celui du changement, mais il généralise la notion que renferment les concepts de matière et de forme, et appelle de ce nom tout ce qui est *déterminable* d'une part, *détermination* d'autre part : le genre vis-à-vis de l'espèce, le corps vis-à-vis de l'âme, l'intellect passif vis-à-vis de l'intellect actif, les prémisses vis-à-vis de la conclusion, etc. La théorie de la matière et de la forme devient convertible avec la théorie de l'acte et de la puissance. Ἔστι δ'ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ'εἶδος ἐντελέχεια (*De l'âme*, II, 1). La matière est puissance ; la forme est acte. Précisons leur nature et le lien qui les unit.

Principe constitutif de l'être, la *forme* donne au composé sa détermination spécifique ; elle fait que la chose est ce qu'elle est (τὸ τί ἦν εἶναι). A elle se rattache tout ce qui est perfection actuelle de l'être, son organisation, son unité ; elle est plus spécialement dans le composé le principe des opérations, et comme celles-ci tendent vers une fin (**42**), elle est le siège de l'impulsion qui dirige les activités de chaque être. Seule connaissable, elle est l'objet unique de la définition.

La *matière* remplit dans l'être des fonctions différentes. Indéterminée, elle est inconnaissable en elle-même, et nous ne la connaissons que par analogie. C'est parce que l'indéterminé ne peut exister que l'infini (ἄπειρον) n'existe pas. Ce caractère d'indétermination ou d'absolue potentialité est l'objet d'un concept unique de la matière ; mais en fait, il y a autant de matières qu'il y a d'êtres. Tandis que la forme est principe de l'unité, et siège de l'impulsion finale, la matière est sujette à la multitude, à la diffusion (**41**) ; à elle se rattache tout ce qui est fortuit, tératologique : elle est, en général, principe de la limite, de l'imperfection et du mal. Le mouvement étant éternel (**42**), il faut que la

matière le soit. « La génération n'a pu commencer, la génération ne pourra finir ; vu que la raison qui la fait être est toujours identique à elle-même et, de ce chef, possède toujours la même efficace » [1]). Les individus passent, l'espèce a toujours été et sera toujours.

Dans l'ordre *physique,* la matière et la forme sont des éléments réels de l'être ; la matière n'est donc pas le μὴ ὄν de Platon. Forme et matière ne constituent qu'une réalité, par leur compénétration intime. La forme est immanente à la matière (contre Platon) et ne pourrait se détacher d'elle, « pas plus que la rondeur du rond » [2]). De même la matière ne saurait exister sans forme, le concept de matière-existante équivalent à celui d'un indéterminé-déterminé, ce qui est contradictoire.

En dehors de l'ordre physique, quel que soit le domaine où on les transporte, les deux notions de forme et de matière sont reliées par la même étroite corrélation.

41. Essence commune et essence individualisée. — L'être individuel, seule vraie substance, est seul capable d'exister ; l'universel n'est pas chose en soi ; mais il est immanent aux individus et multiplié dans tous les représentants d'une classe ; il ne reçoit sa forme indépendante que de la considération subjective de notre esprit (51) : telle est la solution du problème des universaux. Ce théorème, qui complète la métaphysique d'Héraclite par celle de Parménide, est l'antithèse du platonisme, et on peut le considérer comme une des plus belles énonciations du péripatétisme.

A côté de *déterminations essentielles communes,* que l'on rencontre semblables chez tous les individus d'une même espèce, chaque être individuel possède des *déterminations propres,* l'affectant dans son essence, et lui imprimant le sceau de son individualité. Entre l'essence commune et l'essence individualisée, il y a un rapport du déterminable au déterminant, de la puissance à l'acte : un lien organique rend solidaires deux théories capitales du péripatétisme.

[1]) Piat, *op. cit.,* p. 28. — [2]) *Ibid.,* p. 29.

Le principe d'individuation des êtres naturels n'est pas la forme, qui d'elle-même tend à la plénitude de son acte, et épuiserait sa causalité informatrice, si elle n'était entravée par la matière. C'est la matière qui individualise l'être, car elle est multiple et limitée ; et dès lors elle fixe pour chaque être la portion de réalité déterminable à laquelle le pouvoir déterminateur de la forme est exactement proportionné.

42. Causes de l'être. — La théorie des causes est en étroite connexion avec l'étude du mouvement, car on appelle « cause » tout ce qui exerce une influence réelle et positive sur l'actualité de l'être à une étape quelconque du devenir. Aristote distingue quatre causes, les causes matérielle, formelle, efficiente et finale.

1 et 2) *Causes matérielle et formelle.* Éléments constitutifs de l'être (40), la matière première et la forme substantielle sont, à un autre point de vue, causes de l'être ; puisque leur union *donne naissance au composé substantiel.* Les causes matérielle et formelle sont d'ordre *accidentel,* quand elles expliquent le mode d'être d'un sujet qu'on suppose déjà constitué dans sa substantialité.

3) *Cause efficiente ou motrice.* Le composé substantiel, ou un des états de ce composé, a commencé d'être par un passage de la puissance à l'acte. Or rien de ce qui est mû ne se meut soi-même, ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινοῖτο *(Phys.,* VIII, 4). Car ce qui est en puissance ne contient pas, comme tel, la raison suffisante de sa propre actualisation. Donc le passage de la puissance à l'acte, ou de la matière contenant une forme en puissance à la matière actuellement déterminée par cette forme, exige l'action d'un moteur, et celui-ci ne pourrait mouvoir si lui-même n'était en acte. Grâce à son contact ou influx continu (θίξις), il est principe du devenir de la matière : c'est la cause efficiente, plus exactement appelée *cause motrice* (τὸ δ'ὅθεν ἡ κίνησις) [1]).

[1]) Dans le langage scientifique moderne, la cause *motrice* ne désigne que la cause productive du mouvement *local.* Nous prenons ici le terme cause *motrice*

L'efficience pour Aristote se réduit donc à la production des mouvements ou des devenirs, et ceux-ci apparaissent d'après la tendance interne ou la virtualité réelle de la matière à s'unir aux formes qui répondent aux exigences du composé. Mais la série des mouvements n'a pas eu de commencement et ne peut avoir de fin : le mouvement est éternel. Éternelle aussi est la matière, ou le sujet de la génération, qui n'est pas produite et dont Aristote ne justifie pas l'existence.

4) *Cause finale.* La coordination des activités de l'être, et la constance de l'ordre cosmique que chaque être contribue à réaliser, prouvent que les formes substantielles sont douées d'une tendance intrinsèque vers une fin immanente, qui attire les énergies (cause finale). La finalité est un théorème fondamental de la métaphysique aristotélicienne. C'est la finalité qui justifie la récurrence invariable des phénomènes naturels et la conservation des espèces, la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai, et de la volonté vers le bien [1]).

43. Acte pur. Preuves de son existence. — Au-dessus des êtres changeants, mélangés d'acte et de puissance, trône un être immuable, actualité pure (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον).

La principale preuve de l'existence de Dieu est tirée de l'existence du mouvement. Bien qu'éternel, le mouvement est inexplicable sans un premier moteur immobile. Car rien ne s'élevant par soi-même de la puissance à l'acte (**42**), tout mouvement suppose un moteur ; et s'il n'était pas un premier moteur unique, soustrait lui-même à tout devenir, il faudrait souscrire à l'existence d'une série infinie de causes motrices, pour expliquer n'importe quel changement : ce qui est absurde. — A cette preuve, Aristote joint cette autre, qu'on appellera plus tard la preuve téléologique, tirée de l'ordre, de l'harmonie et de l'unité de l'univers.

dans un sens plus large et nous entendons par là, avec Aristote, la cause productrice d'un mouvement, c'est-à-dire d'un changement *quelconque*. — [1]) A certains endroits Aristote concentre dans la forme de l'être sa réalité, sa finalité et son mouvement interne. Dans les termes vagues et hésitants auxquels il recourt, des historiens comme Zeller *(op. cit.*, II, 2, p. 328) ont cru découvrir, à tort, la *confusion* des trois causes formelle, finale et motrice.

44. Nature de Dieu. — On peut considérer Dieu en lui-même et dans ses rapports avec la nature.

Les attributs de Dieu considéré en lui-même se groupent autour de deux notions fondamentales, l'immobilité et la pensée. Le premier moteur demeure dans le repos absolu. Éternel comme le mouvement (ἀΐδιος), il est actualité ou forme pure, car tout mélange de potentialité ou de matière introduirait le changement dans son être. Dès lors il est indivisible, toute division supposant un passage de la puissance à l'acte ; incorporel, tout corps étant composé de matière et de forme. L'acte pur, étant ce qu'il y a de plus parfait, doit être pensée. Par sa pensée substantielle, unique et indivisible, Dieu se pense lui-même dans une éternelle actualité. Il est pensée de la pensée (νόησις νοήσεως). Son auto-contemplation consciente est sa fin, et sa béatitude est parfaite. Il est replié sur lui-même et ignore le monde des êtres changeants, car il ne les pourrait connaître sans changer avec eux.

D'autre part Dieu détermine le mouvement du monde. A quel titre ? En tant qu'il donne l'impulsion initiale au mouvement cosmique, il semble que le premier moteur doive être *cause motrice*. De fait, Aristote veut que le premier moteur soit *en contact* avec le monde *(de gen. et corr.*, I. 6. 323) ; or le contact est la condition de l'action motrice (**42**). Bien plus, Dieu imprime au monde un mouvement circulaire, c'est-à-dire parfait et éternel (**48**). Le point d'application ou de contact est la périphérie du monde *(Phys.* VIII, 10). — Mais le contact du mobile corporel avec le moteur n'exige-t-il pas que celui-ci soit situé dans *le lieu*, et la réaction du mobile sur le moteur est-elle conciliable avec l'immutabilité de Dieu ? Pour parer à ces difficultés Aristote préfère expliquer la motion divine sur le monde non par une impulsion efficiente, mais par l'attrait de la finalité.

Cause finale du monde, Dieu est le bien vers lequel tendent tous les êtres, et ce désir qui anime la matière de s'approcher du meilleur donne le branle à l'éternelle série des générations [1]).

[1]) « A cette pensée qui se pense est suspendu le monde, comme une pensée qui ne se pense pas et qui tend à se penser... Dieu meut le monde comme cause

Tout se meut, parce que tout tend vers Dieu. Or, la fin attire par l'amour, et l'attrait que Dieu inspire ne le touche et ne le change en rien. La causalité finale respecte l'intangibilité de Dieu, tandis que la causalité motrice, proprement dite, la compromet.

Cet irrésistible et éternel attrait exercé par l'acte immuable et parfait donne au cosmos une signification optimiste, et exclut toute évolution du bien au meilleur [1]).

Puissant essai de théisme, la théodicée d'Aristote présente en des questions fondamentales des lacunes que le génie scolastique saura combler. Un doute plane sur la personnalité de Dieu ; celle-ci d'ailleurs est forcément mutilée, puisque tout vouloir est jugé incompatible avec l'immobilité de l'acte pur. Dieu est avant tout un rouage nécessaire à l'explication du mouvement, mais ses rapports avec le monde sont mal définis : Dieu ignore le monde ; dès lors il n'est pas Providence. Une action motrice proprement dite est incompatible avec la nature de Dieu. D'autre part, la finalité exercée par le moteur est difficile à saisir, et entraîne Aristote à une théorie de la nature (47) peu conciliable avec certaines doctrines de sa métaphysique. Enfin l'existence même d'êtres en dehors de Dieu demeure une énigme.

III. — PHILOSOPHIE THÉORIQUE. MATHÉMATIQUES.

45. Objet des mathématiques. — Tandis que l'objet de la métaphysique est l'immatériel par abstraction. les mathématiques s'occupent de l'*étendue* rationnelle et des rapports que son étude engendre. Elles négligent donc tous les attributs corporels sujets au mouvement, et de la sorte traitent de choses qui sont immobiles, isolées par abstraction du corps dont elles constituent

finale sans se mouvoir lui-même... Cette théologie est un monothéisme abstrait. Tous les êtres et tous les faits de la nature sont ramenés entièrement à des causes naturelles. Ce n'est que la nature prise dans son ensemble qui est suspendue à la divinité. » BOUTROUX, *Études d'histoire de philosophie*. ARISTOTE, pp. 149 et 140. — [1]) V. ELSER, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster, 1893.

la propriété permanente et inséparable. A côté des mathématiques pures, — l'arithmétique et la géométrie — Aristote cite des applications des mathématiques aux arts pratiques, tels que la géodésie, ou aux sciences naturelles, comme l'optique, la mécanique, l'harmonique, l'astrologie. Ses œuvres de mathématiques sont perdues [1]).

En descendant d'un nouveau degré l'échelle des abstractions, nous sommes sur le terrain de la physique.

IV. — PHILOSOPHIE THÉORIQUE. PHYSIQUE.

46. Objet de la physique. — La physique, dans le sens large que ce terme désigne chez Aristote, comporte l'étude des êtres corporels en tant qu'ils sont sujets au mouvement. Après avoir indiqué les principes généraux relatifs à l'*être* corporel (physique générale), nous examinerons avec quelques détails *les classes d'êtres* corporels (physique spéciale), à savoir les corps célestes ; les corps terrestres ; et parmi ces derniers, l'homme. La psychologie, dans la classification d'Aristote, est une partie de la physique.

47. Principes généraux du mouvement corporel. — 1° *Ses espèces.* La métaphysique étudie le mouvement en général ; la physique s'occupe du mouvement corporel et de ses espèces. Celles-ci sont au nombre de quatre : la naissance et la disparition des composés substantiels (γένεσις) et (φθορά), le changement qualitatif (ἀλλοίωσις), le changement quantitatif de croissance et de décroissance (αὔξησις et φθίσις) et enfin le mouvement local (φορά) ou le mouvement par excellence, que les trois autres espèces de mouvement présupposent.

2° *La théorie de la matière et de la forme* appartient en propre à la physique, car elle est l'interprétation péripatéticienne de l'évolution cosmique et du devenir incessant des choses sensibles. A l'encontre de l'atomisme de Démocrite qui explique la diversité

[1]) Cf. BOUTROUX, *op. cit.*, p. 146.

Tout se meut, parce que tout tend vers Dieu. Or, la fin attire par l'amour, et l'attrait que Dieu inspire ne le touche et ne le change en rien. La causalité finale respecte l'intangibilité de Dieu, tandis que la causalité motrice, proprement dite, la compromet.

Cet irrésistible et éternel attrait exercé par l'acte immuable et parfait donne au cosmos une signification optimiste, et exclut toute évolution du bien au meilleur [1]).

Puissant essai de théisme, la théodicée d'Aristote présente en des questions fondamentales des lacunes que le génie scolastique saura combler. Un doute plane sur la personnalité de Dieu ; celle-ci d'ailleurs est forcément mutilée, puisque tout vouloir est jugé incompatible avec l'immobilité de l'acte pur. Dieu est avant tout un rouage nécessaire à l'explication du mouvement, mais ses rapports avec le monde sont mal définis : Dieu ignore le monde ; dès lors il n'est pas Providence. Une action motrice proprement dite est incompatible avec la nature de Dieu. D'autre part, la finalité exercée par le moteur est difficile à saisir, et entraîne Aristote à une théorie de la nature (47) peu conciliable avec certaines doctrines de sa métaphysique. Enfin l'existence même d'êtres en dehors de Dieu demeure une énigme.

III. — PHILOSOPHIE THÉORIQUE. MATHÉMATIQUES.

45. **Objet des mathématiques.** — Tandis que l'objet de la métaphysique est l'immatériel par abstraction. les mathématiques s'occupent de l'*étendue* rationnelle et des rapports que son étude engendre. Elles négligent donc tous les attributs corporels sujets au mouvement, et de la sorte traitent de choses qui sont immobiles, isolées par abstraction du corps dont elles constituent

finale sans se mouvoir lui-même... Cette théologie est un monothéisme abstrait. Tous les êtres et tous les faits de la nature sont ramenés entièrement à des causes naturelles. Ce n'est que la nature prise dans son ensemble qui est suspendue à la divinité. » BOUTROUX, *Études d'histoire de philosophie*. ARISTOTE, pp. 149 et 140. — [1]) V. ELSER, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster, 1893.

la propriété permanente et inséparable. A côté des mathématiques pures, — l'arithmétique et la géométrie — Aristote cite des applications des mathématiques aux arts pratiques, tels que la géodésie, ou aux sciences naturelles, comme l'optique, la mécanique, l'harmonique, l'astrologie. Ses œuvres de mathématiques sont perdues [1]).

En descendant d'un nouveau degré l'échelle des abstractions, nous sommes sur le terrain de la physique.

IV. — PHILOSOPHIE THÉORIQUE. PHYSIQUE.

46. **Objet de la physique.** — La physique, dans le sens large que ce terme désigne chez Aristote, comporte l'étude des êtres corporels en tant qu'ils sont sujets au mouvement. Après avoir indiqué les principes généraux relatifs à l'*être* corporel (physique générale), nous examinerons avec quelques détails *les classes d'êtres* corporels (physique spéciale), à savoir les corps célestes ; les corps terrestres ; et parmi ces derniers, l'homme. La psychologie, dans la classification d'Aristote, est une partie de la physique.

47. **Principes généraux du mouvement corporel.** — 1° *Ses espèces*. La métaphysique étudie le mouvement en général ; la physique s'occupe du mouvement corporel et de ses espèces. Celles-ci sont au nombre de quatre : la naissance et la disparition des composés substantiels (γένεσις) et (φθορά), le changement qualitatif (ἀλλοίωσις), le changement quantitatif de croissance et de décroissance (αὔξησις et φθίσις) et enfin le mouvement local (φορά) ou le mouvement par excellence, que les trois autres espèces de mouvement présupposent.

2° *La théorie de la matière et de la forme* appartient en propre à la physique, car elle est l'interprétation péripatéticienne de l'évolution cosmique et du devenir incessant des choses sensibles. A l'encontre de l'atomisme de Démocrite qui explique la diversité

[1]) Cf. BOUTROUX, *op. cit.*, p. 146.

des substances corporelles par une figuration différente d'éléments identiques, Aristote soutient la spécificité des choses de la nature et de leurs propriétés. Les substances se transforment les unes dans les autres ; elles se combinent entre elles pour donner naissance à des composés spécifiquement distincts des composants, tout comme ces composés eux-mêmes se résolvent en leurs substances élémentaires. Il faut donc admettre dans les substances corporelles un substratum permanent, la *matière première* (ἡ πρώτη ὕλη), identique aux divers stades du processus, et un principe propre à chacun de ces stades, la *forme substantielle* (εἶδος). La forme substantielle porte ce nom parce qu'elle est la première des déterminations corporelles, celle qui fixe la substantialité et la spécificité de l'être ; comme la matière première est le substrat absolument indéterminé, incapable d'exister sans la détermination initiale de la forme. La succession de formes différentes dans la même matière fournit à Aristote l'explication de cette théorie fondamentale qu'il oppose à Platon, à savoir l'évolution du réel au sein même des corps naturels. Une substance corporelle déjà constituée est *matière seconde* vis-à-vis des modifications ultérieures ou *formes accidentelles* qu'elle reçoit.

La nature matérielle est donc emportée dans le tourbillon du devenir incessant, comme le dit Héraclite, et néanmoins il faut reconnaître avec Parménide une certaine stabilité des éléments. Pour comprendre toute la pensée d'Aristote sur le devenir cosmique, il y a lieu de rappeler une double détermination dont il affecte les éléments du composé substanstiel, à savoir l'évolution rythmique et la finalité.

3° *Évolution rythmique des formes et finalité*. A divers endroits de la *Physique* et de la *Métaphysique*, Aristote fait appel à un troisième principe, pour expliquer le processus génétique de la nature, la privation (στέρησις) [1]). Il faut entendre par là *l'absence d'une forme qu'exige la matière*. Cette exigence a sa raison d'être

[1]) La philosophie du moyen âge donnera toute son ampleur à cette doctrine de la στέρησις.

dans une disposition spéciale de la matière à se dépouiller d'une forme, pour en revêtir une autre, quand, sous l'action du milieu ambiant, le composé est en voie de se transformer. « On ne fait pas une scie avec un fil de laine » [1]), la plasticité de la matière a des règles et des limites ; les substances se transforment suivant une évolution rythmique. C'est le *natura non facit saltus* dans son interprétation philosophique.

La finalité de l'être commande ce processus à chacun de ses stades. De même que toute étape du devenir a pour fin l'actualisation nouvelle d'une puissance de la matière, de même l'ensemble de ces étapes est régie par une finalité inéluctable, que la nature poursuit sans trêve. Admirablement servi par ses observations scientifiques, Aristote poursuit dans le détail l'application de la téléologie aux faits de la nature. L'antiquité ne possède pas de plus éloquents promoteurs des causes finales.

Quelle est cette fin que désire la nature ? Aristote répond : le plus parfait, l'acte pur (44). Mais ici bien des questions se posent et demeurent sans solution satisfaisante : cette poussée vers Dieu implique-t-elle dans chaque être une connaissance plus ou moins sourde du terme ; l'*unité* de l'ordre, qui relie les innombrables substances pour rendre leurs activités convergentes, exige-t-elle une sorte d'*unité* organique de la nature (φύσις), une « âme du monde » qui ait une certaine perception de ses devenirs et de leur fin ? Et s'il en est ainsi, comment concilier cette unité avec l'individualité des êtres qu'elle embrasse, et maintenir une distinction du règne inorganique et du règne organique ?

48. Substances célestes et corps terrestres. — Le spectacle du ciel impose par la révolution régulière et l'apparente immutabilité des astres. Sous l'influence des croyances populaires, qui en faisaient des dieux, Aristote attribue à la substance astrale une *perfection supérieure* à celle de la substance terrestre. Cette distinction inspire les divers départements de sa physique spéciale : la substance céleste, — le corps sublunaire, — l'action des substances célestes sur les corps sublunaires.

[1]) *Metaph.*, VII, 4, 1044 a. Cf. PIAT, *op. cit.*, pp. 25 et suiv.

1) *La substance céleste.* Sa perfection se traduit dans son *mouvement local* et dans sa *constitution intime.*

Le *mouvement* qui entraîne la substance céleste est le mouvement circulaire. Celui-ci est le plus parfait des mouvements, car le cercle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu ; et c'est ainsi le seul mouvement qui soit éternel. La rotation circulaire est uniforme, et dès lors invariable, comme l'action du premier moteur dont elle dépend. Et tout changement substantiel supposant une certaine opposition entre son point de départ et son terme, il suit que l'être des substances célestes ne peut passer du contraire au contraire : elles sont *immuables, ingénérables* et *incorruptibles.* L'élément de nature spéciale dont elles sont formées est l'éther, une matière d'ordre purement *topique,* ὕλην... μόνον κατὰ τόπον κινητήν (*Metaph.,* VIII, 4, 1044. b), n'ayant rien de commun avec la matière des éléments terrestres.

Les astres ou étoiles fixes sont rivées à une sphère unique, et en même temps que celle-ci accomplissent leur évolution diurne autour de la terre. Par contre, pour expliquer le mouvement compliqué des planètes, il faut les rattacher à diverses sphères [1]). Les comètes passent pour des feux follets atmosphériques. Chaque sphère a comme moteur *interne* une intelligence éternelle, principe d'ordre mental qui tend vers le premier moteur. La sphère la plus parfaite est le premier ciel (πρῶτος οὐρανός) ou la sphère unique des étoiles fixes, car elle est la plus rapprochée du premier moteur et la plus éloignée de la terre. Les rapports de ces intelligences motrices avec l'âme du monde et avec le premier moteur sont mal définis.

La révolution circulaire, mouvement naturel du ciel, suppose l'existence au centre d'un *corps* [2]) immobile, possédant une *autre* nature, donc un *autre* mouvement naturel : c'est la terre dont

[1]) En astronomie, Aristote suivait les théories d'Eudoxe et de Callippe. — [2]) Et non d'un simple point, comme le montre la mécanique moderne. v. P. DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* II. Le mouvement du ciel et le repos de la terre d'après Aristote (Montligeon, 1909. Extr. de la *Revue de Philosophie).*

toutes les parties se tassent au centre du monde. Du mouvement du ciel Aristote déduit le système géocentrique.

2) *Le corps sublunaire ou terrestre.* La terre absolument lourde au centre, l'eau autour de la terre, l'air autour de l'eau et le feu, absolument léger, dans les régions élevées, sont les quatre éléments terrestres. Chacun de ces éléments a un mouvement rectiligne connaturel (de bas en haut et de haut en bas), et tend vers un *lieu naturel,* qui est sa forme et sa fin : devenir du feu et se mouvoir de bas en haut ; devenir de la terre et se mouvoir de haut en bas ne font qu'une et même chose [1]). Opposés entre eux par leur mouvement, ensuite par leurs qualités sensibles (les couples actifs : chaud et froid, et les couples passifs : sec et humide sont disjonctivement unis suivant une quadruple conjonction), les quatre éléments expliquent, grâce à leur transformation, leur combinaison et leur mélange, le devenir des êtres sublunaires.

3) *L'action du ciel sur le corps terrestre.* Le ciel est le foyer du mouvement terrestre et par conséquent de toutes les générations sublunaires. Celles-ci ont pour cause immédiate la chaleur, engendrée par le frottement des sphères astrales sur les couches d'air ou la partie supérieure du monde terrestre. Ce frottement change l'air en feu. L'inclinaison du soleil suivant l'écliptique explique, par son approche et son éloignement périodiques de certaines parties de la terre, l'alternance du rythme de la génération et de la dissolution des êtres.

49. Finitude, Unité, Éternité du monde. — Dans le domaine de la quantité abstraite, *conçue par la raison,* le mathématicien peut surpasser toute grandeur par voie d'addition, toute petitesse par voie de soustraction. Mais le physicien ne s'occupe que de grandeurs *réelles.* Or à ce point de vue, Aristote admet d'une part que toute grandeur est divisible en puissance et qu'on ne peut admettre, avec Démocrite, l'existence d'atomes ou d'indivisibles ; — d'autre part, il conclut de la finitude du monde à l'impossibilité de dépasser sa grandeur réelle. « Le monde n'est pas infini ; la

[1]) PIAT, *op. cit.,* p. 108.

sphère des étoiles en marque la borne au delà de laquelle il n'*est plus de lieu ;* aucun volume donné en acte ne peut être plus grand que le volume de cette sphère [1]). » Rien ne peut être plus grand que le Ciel. Dans sa sphéricité parfaite est emprisonné tout le réel. Comme au delà du ciel il n'y a pas de corps, il n'y a plus ni *lieu*, ni *vide* (le vide étant un lieu qui pourrait contenir un corps), ni temps, ni durée (puisque le temps est la mesure du changement).

Le monde ou l'univers (ὅλον καὶ τὸ πᾶν) est *unique*. En effet, tout corps ayant son lieu naturel vers lequel il se porte par nature, et un second monde, pour mériter ce nom, devant être formé des mêmes éléments, il suit que tous les fragments de terre se rencontrent dans *un* même centre, et de même les autres éléments se portent dans *un* même lieu : la pluralité des mondes est une absurdité.

Enfin nous savons déjà que le monde est *éternel* comme le mouvement, la nature et le premier moteur.

Parmi les corps sublunaires, les organismes, l'homme surtout, occupent une place spéciale, et ceci nous amène à la psychologie.

50. Psychologie. — Aristote est le créateur de la psychologie ; car il a étudié l'homme, non pas en subordonnant cette étude à une conception générale du monde, ainsi que l'avaient fait ses prédécesseurs, mais en employant les méthodes propres de la psychologie : l'observation interne et externe, et le raisonnement. Aujourd'hui encore les observations psycholcgiques d'Aristote restent debout.

L'âme est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance, ἡ ψυχή ἐστι ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ (*Traité de l'âme*, II, 1) ; elle est forme substantielle du vivant, et le corps est matière première. Puisque tout être vivant possède une âme, il y aurait lieu de distinguer une psychologie animale et végétative à côté d'une psychologie humaine ; mais comme, dans la hiérarchie des êtres, les espèces supérieures contiennent les perfections des espèces inférieures, une étude complète de l'homme embrasse la vie sous toutes ses manifestations.

[1]) DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, seconde série. Paris 1909, p. 6 (L'infiniment grand et l'infiniment petit selon Aristote).

Une en son fond, l'âme s'épanouit en facultés diverses. Aristote ne s'est pas clairement expliqué sur la distinction qui les sépare, mais il semble qu'il les considère comme des aspects divers d'une même réalité, l'âme. La question sera mieux étudiée au moyen âge.

Signalons les problèmes relatifs aux activités et à la nature de l'âme.

51. Premier groupe de problèmes : les activités de l'âme. — Tous les phénomènes vitaux sont hiérarchisés dans l'homme. Aristote les rattache tantôt à quatre, tantôt à cinq facultés, d'après les modes irréductibles de l'activité de l'âme : la nutrition, la sensation, la locomotion, l'intellection, et parfois l'appétition.

1° La *nutrition*, dont Aristote étudie le fonctionnement physiologique, est, au point de vue de la finalité, le phénomène primordial, puisqu'elle entretient l'existence du vivant. La nutrition est une assimilation du dissemblable au semblable ; elle a pour condition la chaleur, dont le cœur est l'organe producteur. Le πνεύμα est l'air que nous respirons et qui s'échauffe au contact de la chaleur organique. A la nutrition se rattachent les fonctions de la génération.

2° La *connaissance sensible*. Platon l'avait négligée, et ses prédécesseurs en avaient fait une action mécanique du semblable sur le semblable. La théorie d'Aristote est neuve, géniale, conforme à d'indéniables observations. Il distingue les *cinq sens extérieurs ;* le *commun sens* (αἰσθητήριον κοινόν), organe central percevant l'acte de nos sens extérieurs, et collationnant entre elles nos sensations spéciales ; la *mémoire* (μνήμη, ἀνάμνησις) ou l'imagination rétentive des reliquats de sensation et reproductrice des images sensibles ; et l'*imagination* constructive (φαντασία).

Autour de la sensation actuelle (αἴσθησις) se concentrent les thèses les plus importantes. Le sens est représentatif des propriétés sensibles, particulières et contingentes ; celles-ci constituent soit l'objet propre des investigations d'un sens (sensibles propres), soit un objet que ce sens a de commun avec d'autres sens (sensibles communs). L'union de connu et du connaissant

est *psychique*, non *psysique ;* le sentant et le senti ne sont qu'un en tant que sentant et senti, car la sensation est l'acte commun de l'un et de l'autre.

On comprend mieux la notion de la sensation, en tenant compte de sa genèse. Le sens n'opère pas par lui-même, mais il a besoin d'être excité et intrinsèquement déterminé par un objet extérieur, qui deviendra le terme de la perception. Quand l'ébranlement du dehors (sensible en puissance) retentit dans la faculté passive, celle-ci passe à l'acte (sensible en acte), et cet acte immanent est la connaissance. L'image vivante, empreinte par l'objet dans le sens, devient image connue. Cette double phase de la connaissance, *action* de l'objet extérieur sur la faculté, *réaction* de celle-ci, se passe *en nous*, elle est d'ordre *psychique*.

Sur cette théorie philosophique, Aristote greffe une théorie scientifique, celle du *milieu*. L'objet du dehors, dit-il, n'agit pas directement sur notre organe, mais par un intermédiaire, l'air et l'eau pour la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût, la chair pour le toucher (les sensations tactiles ne se situant pas à la surface du corps, mais ayant leur siège dans le cœur). Que cette excitation reçue dans la faculté de connaître provienne de l'objet lui-même ou d'un intermédiaire physique, la difficulté *psychologique* demeure la même : dans les deux cas, un agent matériel contribue à produire un phénomène psychique, dont la nature demeure inexpliquée. C'est le déterminant psychique, ou l'*action de l'objet reçue dans la faculté*, qu'on a appelé plus tard l'*espèce intentionnelle*. Or, certains commentateurs grecs d'Aristote ont faussée sa théorie de l'espèce intentionnelle ; à la manière de de Démocrite (10), et sous prétexte que cette transmission, sur tout son parcours, doit demeurer conforme à l'objet, ils ont imaginé une génération véritable de l'objet extérieur dans le milieu physique, une succession de petits êtres réduits, dont le dernier viendrait s'incorporer dans la faculté, *préalablement à l'acte même de connaître*. Il importe de remarquer que cette fausse interprétation, qui a joué un grand rôle dans l'histoire de la philosophie, n'a rien de commun avec la pensée véritable du Stagirite.

Le sens ne se déterminant que sous l'influence d'un objet, il faut que cet objet existe en dehors de nous. De plus, il existe semblable aux formes de connaissance qu'il engendre dans nos facultés : telles sont dans l'aristotélisme les bases de l'*objectivité* de la sensation.

3° La *connaissance intellectuelle*. L'intelligence (νοῦς) n'appartient pas à l'animal ; elle est l'apanage de l'homme. Tandis que le sens ne connaît que le concret, le particulier, le contingent, l'intelligence perçoit la *quiddité* (quod quid erat esse, τὸ τί ἦν εἶναι) des choses sensibles, à part de ses caractères individuels et de ses limites temporelles et spatiales. Elle conçoit la réalité sous des déterminations *abstraites*, et dès lors universelles et immuables. La théorie de l'abstraction, clef de voûte de l'idéologie péripatéticienne, rend compte des propriétés distinctives de la pensée, en évitant les erreurs de la « dialectique » de Platon.

Comment se forment les idées? Elles ne sont pas innées (Platon). L'entendement est une aptitude à tout savoir. Indéterminé et passif de sa nature, comme la sensibilité, il ressemble à « une tablette vierge de l'empreinte du stylet [1]) ». C'est l'*intellect passif*. Dès que cet intellect reçoit l'action informante de la chose à intelliger, il réagit et connaît. — Mais d'où vient cette action, ou ce déterminant psychique puisque l'intelligible abstrait n'existe pas, comme tel, dans la nature ? (41). D'une double cause : de l'image sensible, préliminaire et concomitant obligé de toute pensée, et d'une faculté active qui agit en concours avec l'image sensible, — où l'intelligible est contenu « en puissance », — et la rend apte à déterminer l'entendement. A côté de l'*entendement passif* « lieu des formes » et « qui peut tout devenir », il y a un *intellect actif* « qui fait tout » [2]). C'est une nouvelle application de la théorie de l'acte et de la puissance. Suivant une com-

[1]) *De l'âme*, III, 4, 1. — [2]) *Ibid.*, 5. 1.

paraison devenue célèbre, l'intellect actif illumine l'image sensible, comme la lumière rend visibles les couleurs et « actualise le diaphane ».

En vertu du principe que ce qui agit est supérieur à ce qui souffre l'action [1]), Aristote établit entre ces deux intellects d'irréductibles différences. L'intellect actif seul est indépendant du corps, existant avant lui, persistant après lui ; il vient du dehors (θύραθεν). Au contraire, l'entendement passif rattaché à la sensibilité et né avec l'organisme, disparaît avec lui. Principe « divin », l'intellect actif est impassible ; il est toujours en acte, mais ne subit pas ; il n'est pas susceptible de mémoire et ne peut nous renseigner sur son état de préexistence.

La théorie des deux intellects présente beaucoup de points obscurs et est grosse de difficultés : l'intelligence passive et par conséquent la pensée est-elle matérielle ou immatérielle ; — l'intellect actif est-il unique ou est-il « partie de l'âme » ; — peut-il connaître dans son isolement, ou bien, la connaissance étant une manière d'être de l'entendement passif, l'intellect agissant par nature se trouve-t-il condamné à l'inaction ? Comment expliquer son union avec l'intellect passif, et cette union se concile-t-elle avec la personnalité et l'unité humaines ; — quels sont les rapports de l'intellect actif avec l'Acte pur ? Ces questions donneront ouverture, dans le cours de cette histoire, à des commentaires opposés.

La pensée est douée d'objectivité réelle ; elle reproduit la réalité, fidèlement, mais non adéquatement. La quiddité saisie par l'intellect dans l'image sensible est constitutive de la chose connue, mais la forme abstraite et universelle que revêt la pensée est un produit de l'entendement.

4° L'*appétition* est consécutive à la connaissance et dépend d'elle ; elle est une tendance de l'être vers une chose connue, et présentant un caractère de bonté. A côté de l'appétit sensible, il y a un appétit intellectuel ou volonté. La liberté résulte de l'autonomie du vouloir ; elle entraîne la responsabilité.

[1]) *Ibid.*, 5, 2.

5° La connaissance et l'appétition dirigent la *locomotion* ou le changement de l'être dans l'espace.

52. Deuxième groupe de problèmes : la nature de l'âme. — La définition de l'âme précise ses relations avec le corps : puisque l'âme est la forme du corps, elle est sa détermination intrinsèque. La psychologie n'est pas l'étude de l'âme (Platon), mais de l'homme, composé de corps et d'âme ; ce n'est point l'âme (Platon), mais l'organisme qui est le siège des fonctions végétatives et sensibles.

A raison des fonctions qu'elle accomplit sans le concours intrinsèque et immédiat de l'organisme, l'intelligence (νοῦς) est *spirituelle ;* et son immatérialité entraîne son *immortalité*.

La théorie de l'immortalité a soulevé chez les commentateurs d'Aristote des controverses séculaires ; elle présente des difficultés, à raison de la scission établie entre l'intellect passif et l'intellect actif. Celui-ci seul est impérissable. Dès lors, s'agit-il d'une immortalité *personnelle* ou *impersonnelle ?* Parlant du bonheur de la vie future, le Stagirite le compare à une espèce d'insensibilité, les morts, dit-il, ne pouvant agir. En réalité cependant, il s'est abstenu de donner une solution précise à ce troublant problème, et s'est borné à enseigner la survie du principe pensant. L'isolement de Dieu et de l'homme persiste dans la vie future.

V. — PHILOSOPHIE PRATIQUE.

53. Éthique. — La philosophie pratique subordonne la connaissance à la direction de la conduite. Sous le nom de *Politique,* Aristote entend en général la science de l'ordre à établir dans nos actes. Mais il distingue l'Éthique et la Politique proprement dite.

L'éthique a pour objet l'étude des actes de l'individu dans leur rapport avec la fin dernière. Que l'activité humaine tende vers une fin dernière, cette thèse n'est qu'une application de la loi de la finalité (42). Or, la fin de l'homme consiste dans l'exercice harmonieux de toutes ses facultés (y compris les

facultés sensibles), et *formellement,* dans le déploiement de ses activités les plus élevées, les activités intellectives. La possession de la fin constitue le bonheur ; et comme la vertu n'est que l'exercice bien approprié d'une activité, la fin de l'homme s'appelle tantôt la *vertu,* tantôt le *bonheur*.

De même qu'il y a une raison théorique et une raison pratique, de même il y a une double série de vertus, les *vertus dianoétiques,* les plus élevées, les *vertus morales* subordonnées, mais non moins essentielles au bonheur. Il est d'autres éléments du bonheur, tels la fortune, le plaisir, mais ils sont secondaires. La morale d'Aristote est un eudémonisme rationnel.

Les vertus morales forment l'objet propre de l'éthique. Elles sont définies : une disposition de la volonté à suivre les jugements de la raison qui nous indiquent quel est, entre des tendances opposées de notre nature, le juste milieu qu'il convient de garder. Dans sa psychologie, Aristote admet la liberté, sans s'étendre sur les difficultés que cette notion soulève. Il ne scrute pas davantage cette idée en éthique ; par contre, il se livre à une étude détaillée de plusieurs vertus morales particulières, notamment de l'amour (φιλία) et de l'amitié, fondements de la famille et de la société.

54. Politique. — La politique est l'étude des actes sociaux. L'homme est naturellement social (φύσει πολιτικὸν ζῷον) et la forme parfaite de la société est l'État. Assurer le bonheur du citoyen dans la société et, de ce chef, élever le peuple dans la pratique de la vertu, qui seule conduit au bonheur, telle est la mission de l'État. Quant à la forme de l'État, la meilleure n'est pas nécessairement la république (Platon), mais celle qui convient le mieux au caractère et aux besoins du peuple — ce qui n'empêche pas Aristote de trouver l'idéal absolu de l'État dans la forme aristocratique.

La famille est un élément de l'État ; elle comprend les relations de l'homme et de la femme, des parents et des enfants, du maître et du serviteur. La femme est la libre compagne de l'homme, mais est soumise à son autorité ; l'enfant n'a aucun droit vis-à-vis du père dont il est partie ; l'esclavage est nécessaire et légitime.

VI. — POÉTIQUE.

55. Le beau et l'art. — La science poétique a pour objet la production des choses extérieures et notamment des œuvres d'art. Aristote a étudié le beau et les beaux-arts, principalement l'art poétique.

Comme Platon, il recherche le beau dans les éléments objectifs de l'ordre : « le beau consiste dans l'ordre uni à la grandeur » ; ontologiquement, il est identique au *bien,* au bien moral surtout. L'art est une imitation — non d'une ombre, comme dit Platon — mais de la réalité, de l'essence interne des choses. Aristote accentue la portée morale de l'art, et c'est en tenant compte de cette idée qu'on comprend le mieux son obscure théorie de la κάθαρσις dans la définition de la tragédie. En inspirant au théâtre la terreur et la pitié, le drame étouffe dans l'âme du spectateur les passions désordonnées dont la mise en scène provoque ces sentiments ; à ce titre, le drame est une *purification* morale.

L'esthétique d'Aristote ne diffère point de cellle de Platon, dans ses principes fondamentaux ; les divergences qui séparent le disciple du maître proviennent de ce que leur système philosophique général a déteint sur leur esthétique.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS LA MORT D'ARISTOTE JUSQU'A L'AVÈNEMENT DE L'ÉCOLE NÉO-PLATONICIENNE.

(de la fin du IVe s. av. J.-C. jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.)

56. Caractères généraux. — *La prédominance de la morale* est le caractère fondamental de la philosophie après la mort d'Aristote. Les événements extérieurs ne furent pas sans influer sur cette orientation nouvelle des idées. La bataille de Chéronée (338) mit fin à l'indépendance politique de la Grèce.

Désormais ses destinées furent liées à celles de la Macédoine, et plus tard, à celles de la république romaine. Les malheurs publics atrophièrent la puissance synthétique du génie grec, et les penseurs de ce temps, se repliant sur eux-mêmes, songèrent avant tout à la sécurité personnelle. On éprouvait un besoin d'autant plus pressant de demander à la philosophie le secret du bonheur, que le scepticisme religieux gagnait de jour en jour du terrain.

La morale en honneur est la morale *personnelle*. Pour tous, le bonheur consiste dans la quiétude de l'âme, mais tous ne s'accordent pas sur les moyens de la posséder. On se désintéresse de la morale sociale et politique. D'autre part, toutes les spéculations théoriques sont subordonnées à la morale.

La philosophie devient *cosmopolite*, comme la civilisation grecque, et se dépouille de tout sentiment de nationalité. La conquête macédonienne disperse les Grecs ; les cités de la mère-patrie se dépeuplent, et les émigrés se dirigent vers d'autres centres : Alexandrie, Rome, Rhodes et Tarse ne tardent pas à rivaliser avec Athènes.

57. Division. — 1° Au début du IIIe siècle, quatre grandes écoles se trouvent en présence : l'école péripatéticienne, l'école stoïcienne, l'école épicurienne, et la nouvelle Académie, continuant la lignée platonicienne. Pendant un siècle et demi ces diverses écoles vivent côté à côté, et indépendantes l'une de l'autre.

2° Mais, dès la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C., elles se départissent de la pureté de doctrine professée par leurs fondateurs et deviennent *éclectiques*.

3° L'éclectisme était avant tout le fruit du scepticisme de la nouvelle Académie ; à son tour il engendre, durant les dernières années du Ier siècle av. J.-C., une nouvelle forme de scepticisme, qui pendant deux siècles se développe parallèlement à l'éclectisme.

Etudions les phases de cette évolution historique.

58. Les écoles philosophiques du IIIe et du IIe siècle av. J.-C. École stoïcienne. — Tous les stoïciens sont d'accord pour enseigner l'importance primordiale et suprême de la *morale*. Quelques esprits exagérés vont jusqu'à interdire toute autre étude. Mais tel n'est pas le sentiment des grands représentants du stoïcisme. ZÉNON DE CITIUM (vers 342-270), fondateur de l'école, CLÉANTHE, son successeur immédiat (vers 331-251), CHRYSIPPE (vers 281/76-208/4), le vulgarisateur et l'ordonnateur des idées stoïciennes, préconisent expressément l'étude de la *physique* dans ses rapports avec la morale. Il faut aussi ranger la logique parmi les sciences philosophiques, car elle nous apprend à discerner le vrai du faux, et il importe de baser sa conduite sur des connaissances certaines [1]).

Quelles sont les doctrines principales de la physique et de la morale stoïciennes ?

59. Physique stoïcienne. — Quatre idées résument la physique stoïcienne :

1° *Le matérialisme*. Les êtres corporels sont les seuls êtres réels. Par *corps*, il faut entendre non seulement les substances corporelles, mais les propriétés, même les connaissances, les sentiments, les vertus qui affectent les substances. Cependant, en contradiction à ce principe, les stoïciens enseignent l'existence de certaines choses incorporelles, parmi lesquelles figure le λεκτόν ou l'objet de nos représentations générales (60).

Puisque les propriétés des choses se réduisent à de la matière, et que néanmoins elles sont distinctes de la substance où elles apparaissent, les particules matérielles se compénètrent dans un même lieu. C'est la κρᾶσις δι' ὅλων [2]).

2° *Le dynamisme* (8). Le principe de force interne qui habite la matière est l'air chaud (πνεύμα), souvent identifié à la chaleur ou au feu. Les tensions diverses (τόνος) de ce πνεύμα expliquent l'apparition des propriétés et des états des corps (Héraclite).

3° *Le monisme*. Le πνεύμα est unique. Toutes les activités

[1]) Les stoïciens ont repris bon nombre de problèmes de *logique formelle*, traités par Aristote, notamment la matière des catégories et des syllogismes. Sans avoir grande valeur intrinsèque, leur logique n'en est pas moins originale. Elle est tout entière *conceptualiste*. — [2]) Les stoïciens ont créé une terminologie philosophique remarquable.

jaillissent en dernière analyse d'une cause suprême et parfaite, dont l'unité d'action peut seule expliquer la beauté, l'harmonie, la finalité du monde. Dieu est air, chaleur, feu ; il est aussi intelligence, bonté, âme du monde. Réunissant les attributs physiques et intellectuels, on peut dire que Dieu est l'intelligence ignée du monde. Et comme la force (πνεύμα) est un principe interne de la matière (2°), et matérielle elle-même (1°), Dieu est à la fois matière originelle et principe dynamique de toutes choses. Les êtres de la nature ne sont que des coulées de la matière divine, des effluves du souffle divin.

Pour désigner cette force plastique du πνεύμα suprême, les stoïciens l'appellent λόγος σπερματικός, l'idée génératrice, tout comme ils appellent λόγοι σπερματικοί, raisons séminales, les forces particulières des divers corps et notamment celle qui est inhérente à l'âme humaine.

4° *Le déterminisme cosmique* est une conséquence du monisme dynamiste. Le monde est un système fermé de phénomènes enchaînés les uns aux autres, et qui représentent chacun un stade déterminé de l'évolution divine. Dieu se développe nécessairement, suivant sa nature : cette absolue nécessité de chaque stade de son devenir est la fatalité (εἱμαρμένη). Dieu la connaît, car il est providence, mais il la subit. Les stoïciens ont vainement tenté de concilier avec cette théorie l'existence du mal physique et moral.

60. Applications à la psychologie. — Avant de connaître actuellement, l'âme ressemble à un feuillet blanc sur lequel aucun caractère n'est tracé. La sensation est le principe de toute connaissance. De la sensation naît le souvenir ; de souvenirs multipliés naît l'expérience ; de raisonnements sur l'expérience naissent les concepts par lesquels nous franchissons le domaine de l'expérience ; de la combinaison des concepts naît la science. Ainsi la pensée n'est qu'une sensation élaborée, une sensation collective. Entre la chose réelle (τυγχάνον) et le mot (φωναί, σημαῖνον) se place l'objet de nos idées générales (λεκτόν).

Les stoïciens défendent contre les sceptiques l'existence de la certitude. Ni les uns ni les autres ne posent la question de la certitude sur son terrain propre, à savoir l'analyse de nos facultés de connaître ; ils en font une dépendance de la morale. Tandis que les sceptiques nient l'existence de connaissances certaines, parce qu'ils les croient superflues à leur éthique, les stoïciens l'affirment parce qu'ils les croient nécessaires. Sans connaissances certaines, disent-ils, impossible de conformer sa conduite à des représentations vraies. Le besoin pratique est l'argument décisif contre le doute. Le critère de la certitude est purement subjectif. C'est la force de conviction (καταληπτικόν) inhérente à une représentation, le pouvoir que possède une connaissance de provoquer notre adhésion invincible. Par une contradiction, cette force appartient non pas aux sensations, mais aux concepts (λεκτά) — alors que la représentation générale, ne correspondant à rien de corporel, devrait être dépourvue de réalité (59, 1°).

Le déterminisme des actes humains n'est qu'une application du déterminisme cosmique. Les stoïciens font de vains efforts pour sauvegarder la liberté, en confondant l'acte libre avec l'acte volontaire.

L'âme est une émanation de Dieu ou de l'âme du monde, un peu d'air chaud, un πνεύμα. Depuis longtemps, la physiologie et la médecine grecques expliquaient par l'air chaud (πνεύμα) les états normaux et anormaux des fonctions végétatives [1]). Les stoïciens ont renchéri sur cette conception, en confondant le πνεύμα avec l'âme elle-même, l'activité avec le principe d'activité. Cette idée dominante se reflète dans les théories sur l'*origine* de l'âme, sur son *siège*, sur ses *parties constitutives*, sur sa *vie future*. L'âme de l'enfant est une particule de matière se détachant de l'âme des parents. L'âme a son siège dans la poitrine, où la respiration insuffle l'air chaud. De la poitrine aussi jaillit la parole, l'expression la plus immédiate de l'âme pensante. Avec l'air que le cœur projette dans l'organisme, l'âme

[1]) SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, I. 2 (1884), p. 133 Cf p. 47, le πνεύμα chez Aristote.

se répand par tout le corps, et le compénètre (κρᾶσις δι' ὅλων). Les stoïciens multiplient à plaisir les parties de l'âme. La raison néanmoins est la partie directrice (ἡγεμονικόν), principe du *moi* et de la personnalité. A la fin des temps, quand le monde sera consumé par le feu, les âmes humaines seront absorbées dans le Πνεύμα divin. L'âme survit donc pendant quelque temps au corps. Cette survie est-elle le privilège des bons ou est-ce la destinée commune? les stoïciens ne sont pas d'accord sur ce point. La théorie de la survie est une entaille aux principes purs du matérialisme, nécessitée par les exigences morales.

61. **Morale stoïcienne.** — L'homme a sur les autres êtres la supériorité de connaître les lois cosmiques auxquelles il obéit fatalement. Conformer notre vie à ces lois cosmiques, régler notre conduite sur notre nature éminemment intellectuelle, et faire de la rationalité le seul mobile d'action (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), tel est le principe constitutif de la *moralité* et de la *vertu* stoïciennes. Or, la subordination de nos actes à la raison réalise en même temps le *bonheur,* vers lequel tendent nos aspirations spontanées. Il s'ensuit que la vertu est le bien suprême et unique.

Dans sa notion positive, la vertu est une autodétermination de la volonté à agir en conformité avec nos connaissances vraies, abstraction faite de tout autre mobile de conduite. Elle a son fondement dans la science et son couronnement dans l'action. La vertu ne se confond pas avec la science (Socrate), mais elle la dépasse, car la spéculation n'a d'autre raison d'être que de servir de guide à la conduite. En même temps qu'il se replie sur lui-même, le sage professe une indifférence absolue pour tout mobile qui n'a pas sa source dans la raison. Cette quiétude apathique de l'âme, qui n'ouvre point ses portes aux troubles du monde extérieur, est l'élément négatif de la vertu stoïcienne.

De même que la vertu est le seul bien, le vice, ou le vouloir contraire à la raison, est le seul mal. Entre les deux existe une incompatibilité essentielle que le stoïcisme accentue outre mesure. Bien et mal ont une valeur absolue ; ils sont ou ne

sont pas, et ne comportent pas de degrés. Comme ils sont ce qu'ils sont par eux-mêmes, il suit que sous aucun rapport l'un ne peut devenir l'autre. A cette séparation rigoureuse les stoïciens rattachent une démarcation radicale entre les bons et les méchants ; le passage du mal au bien est instantané.

Toute chose qui n'est ni bien en soi, ni mal en soi n'a pas de rapport avec la morale ; elle est indifférente (ἀδιάφορον) à la vertu, et dès lors indigne du sage. Sans doute les austères moralistes du portique reprochaient à Aristote de faire des biens extérieurs un élément de la félicité (53), mais ils réservaient pour Épicure leurs plus véhémentes attaques (64). Le plaisir est, selon eux, un indifférent moral ; il peut être la conséquence, non le mobile de nos actions.

La vertu est *obligatoire,* parce qu'elle a une signification cosmique : elle est la forme de l'activité naturelle de l'homme. Or, la soumission de l'activité des êtres aux lois cosmiques est fatale et nécessaire. L'esprit général de la morale des stoïciens les porte à amoindrir la valeur de la personnalité humaine.

Comme l'homme n'est pas pure intelligence, il porte en son sein, outre une tendance rationnelle, des mouvements irrationnels ou des passions (πάθη). La passion est un emportement désordonné de la raison vers des choses irrationnelles. Elle a son point de départ dans une représentation fausse et s'achève dans un vouloir consécutif. Comme telle, elle dépend de notre volonté, et partant de notre liberté (60). Toute passion est mauvaise, elle est une maladie psychique (contre Aristote). Le sage, maître de lui-même, résiste à ses passions, travaille à les extirper de son âme ; il devient *apathique*, c'est-à-dire sans passions (ἀπάθεια) [1]).

La philosophie stoïcienne accuse une intime compénétration de la vie pratique et de la vie théorique, et complète l'un par l'autre, les systèmes qu'il renouvelle.

[1]) Les plus ardents apôtres du stoïcisme ont été obligés d'atténuer, dans la pratique, l'austère intransigeance de sa morale. Après avoir défini la vertu, les stoïciens décrivent volontiers les vertus particulières, notamment la justice, l'amour du prochain et l'amitié.

62. École épicurienne. — Après avoir été élevé daus la philosophie de Démocrite et de Platon, ÉPICURE (342/41-270) ouvrit lui-même à Athènes, en 306, une école de philosophie, dont la popularité alla grandissante. Jamais disciples ne se tinrent plus scrupuleusement à la doctrine de leur maître. Bien qu'il étende son empire sur un espace de plus de six siécles, l'épicurisme est resté figé dans la forme qu'il reçut de son fondateur. A partir du IIe siècle av. J.-C., l'épicurisme se propagea parallèlement dans le monde grec et romain. Le poète LUCRÈCE (94-54) est disciple d'ÉPICURE. Encore florissante au IIIe s. av. J.-C., l'école s'effondra au IVe siècle, mais plusieurs de ses théories survécurent à cette ruine, et le moyen âge en recueillit les fragments.

Épicure accentue la portée exclusivement pratique de la philosophie, — son but essentiel est de nous aider à réaliser le bonheur par l'intermédiaire du discours et de la pensée, — et il pousse à l'extrême la subordination de tout autre savoir cette conception morale de la philosophie études de la nature [1]).

63. Physique épicurienne. — Montrer que tout dans la nature est régi par des forces naturelles générales, que la finalité n'y tient aucune place, que par conséquent l'homme peut déposer toute crainte d'une intervention de la divinité, tel est l'unique raison d'être de la physique.

Épicure explique le monde sensible par les principes du mécanisme de Démocrite (10) : il n'existe que des atomes matériels, homogènes, infinis en nombre. Sous l'action de leur pesanteur, ils sont mis en mouvement dans le vide infini. Tandis que pour Démocrite, les atomes s'entrechoquent dans leur chute, produisant ainsi des mouvement tourbillonnaires, pour Épicure ils tombent tous avec la même vitesse suivant une droite, et sans se toucher, dans le vide qui ne peut leur opposer aucune résistance. Toutefois, mû

[1]) Épicure admet la division, devenue habituelle, de la philosophie en logique (qu'il appelle *canonique),* physique et morale. C'est incidemment qu'il aborde les questions de logique formelle, auxquelles, contrairement aux stoïciens, il n'attache pour ainsi dire aucune importance.

par des considérations morales, Épicure donne aux atomes un pouvoir discrétionnaire de déclinaison (le *clinamen* de Lucrèce), grâce auquel ils peuvent dévier un peu de la droite : le jeu naturel de ces mouvements atomiques, indépendants de la pesanteur, engendre des chocs et des tourbillons.

L'accumulation des atomes, sous l'action de la pesanteur, donne naissance aux mondes, séparés entre eux par le vide. La configuration diverse des actions explique l'apparition des divers éléments, notamment de la terre, d'où naissent les plantes, les animaux et les hommes.

64. Application à la psychologie. — Toute connaissance est sensation, et celle-ci doit son origine aux émanations atomiques (10). La répétition de sensations engendre le concept ou l'image générale (πρόληψις) qui se fixe dans le souvenir. Nous allons du connu à l'inconnu par l'opinion (δόξα), qui n'est qu'un jugement ou un raisonnement sur des sensations.

Comme les stoïciens, Épicure fonde l'existence de la certitude sur des considérations morales. Par le fait même qu'elle existe, une sensation est vraie, conforme à son objet. Car son objet n'est pas la chose extérieure, mais l'image que la chose produit en nous. Dans la critériologie d'Épicure, les erreurs des sens n'existent plus. L'erreur surgit quand, par le jugement, nous attribuons aux *choses mêmes* ce qui n'est vrai que de leurs *images en nous*. Cette théorie conduit logiquement au subjectivisme de Protagoras (11). Dans la pratique cependant, Épicure admettait que nos perceptions ne s'appliquent pas seulement aux choses représentées, mais aux choses en elles-mêmes. Le concept a la même valeur de certitude que la sensation. Quant à l'opinion, elle est vraie ou fausse, d'après qu'elle est ou non confirmée par l'expérience.

Le vouloir est un mouvement mécanique de l'âme sur lequel Épicure ne s'explique pas. Toute son attention est absorbée par le problème de la liberté. Autant les stoïciens, pour qui la moralité consiste dans la soumission de l'homme aux lois cosmiques, insistent sur le déterminisme psychologique, autant les

épicuriens, qui cherchent le bonheur dans l'individualisme et l'indépendance absolue de l'homme, appuient sur la liberté. C'est pour sauvegarder, dans son mécanisme outré, la possibilité d'un acte libre, qu'Épicure attribue aux atomes un pouvoir quasi-volontaire de dévier de la droite. La logique l'obligerait à reconnaître à chaque atome la liberté dont il réserve si jalousement le monopole à être humain.

L'âme est corporelle. Les atomes qui la composent sont les plus légers et les plus mobiles : elle résulte d'un mélange d'atomes de feu, d'air, de πνεῦμα et d'un autre élément infiniment mobile. Elle se répand par tout le corps, mais la partie intellectuelle reste dominante. L'âme naît avec le corps ; à la mort, elle se disperse dans l'éther : pensée rassurante, car la mort est la fin de toutes les sensations douloureuses !

65. Morale épicurienne. — Tandis que le stoïcisme fait fléchir l'inclination personnelle devant la loi cosmique, l'épicurisme place le pivot de la morale dans le bien-être égoïste. Le plaisir individuel est le bien suprême, — et il faut entendre par là non seulement la somme des plaisirs et principalement des plaisirs sensibles, mais le plaisir harmonieux de l'être. Ce plaisir réside bien plus dans la quiétude et l'absence de douleur (jouissance négative si l'on peut dire), que dans un assouvissement positif de l'âme. Et comme les douleurs psychiques sont plus destructives du repos que les douleurs physiques, Épicure fait de l'intelligence l'arbitre suprême du plaisir. C'est par la raison que nous chassons les troublantes suggestions des *préjugés*. Dans le bonheur épicurien, le plaisir sensible n'est pas, comme dans le bonheur stoïcien, frappé d'ostracisme ; il est le plaisir primordial, mais la raison le tempère. Cette pondération du plaisir par le jugement est l'essence même de la vertu [1]).

Le stoïcisme et l'épicurisme diffèrent dans leurs principes, mais aboutissent à une même définition du bonheur. Partis de

[1]) Comme Zénon, Épicure donne une place d'honneur à l'amitié, mais voit dans les charges familiales et politiques une entrave à la jouissance.

doctrines opposées, Épicure et Zénon en arrivent donc à dépeindre l'ataraxie du sage, à peu près sous les mêmes couleurs. Et comme ce terme final seul importe, on ne tarda pas à conclure que le savoir spéculatif est inutile pour être heureux. Ce fut la conclusion à laquelle se rallièrent les sceptiques.

66. Les écoles sceptiques des IIIe et IIe s. assignent comme but unique à la philosophie la recherche du bonheur, et le bonheur est pour eux, comme pour les stoïciens et les épicuriens, le repos de l'âme, l'*ataraxie*. S'ils nient la possibilité de la connaissance certaine, c'est parce qu'à leurs yeux la certitude spéculative n'est pas indispensable au bonheur.

On connaît trois écoles sceptiques pendant cette période : 1° *l'école pyrrhonienne,* fondée par PYRRHON d'Elis (vers 360-270) et qui n'eut ni durée ni influence. — 2° *La seconde Académie* ou *Académie moyenne*, instituée par ARCÉSILAS de Pitane (315-240) qui orienta l'ancienne école platonicienne vers le sceptisme et conclut comme Pyrrhon : que la certitude étant illusoire, l'ἐποχή ou la suspension de l'exercice des facultés cognitives est la seule attitude légitime du sage. — 3° *La troisième* ou *la nouvelle Académie,* instituée un siècle plus tard par CARNÉADE de Cyrène (213-129), qui développa le scepticisme de l'académie, et accumula les objections contre le dogmatisme en général et le stoïcisme en particulier. A la suite d'Arcésilas, Carnéade cherche dans la probabilité et la vraisemblance de certaines représentations le ressort suffisant, mais indispensable, de la conduite.

67. École péripatéticienne. — Née de l'enseignement d'Aristote, cette école s'occupa, pendant deux siècles, de logique, de morale et de physique Elle accentua de plus en plus le naturalisme, si bien que STRATON de Lampsaque († 270) identifie Dieu avec la φύσις et nie la finalité. L'orientation que prendra l'école à partir du Ier s av J -C , est historiquement plus importante (73).

68. L'éclectisme. (Seconde moitié du IIe s. av. J.-C., jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.) — Le stoïcisme, l'épicurisme, le scepticisme s'inspirent, en dernière analyse, d'une idée commune : la prédominance de la morale. Se développant parallèlement dans un même centre, Athènes, il était naturel qu'ils vinssent à déteindre l'un sur l'autre. L'éclectisme est, à d'autres, égards, le résultat du scepticisme. Les sceptiques, en effet, ne s'étaient pas bornés, au doute négatif ; ils avaient été conduits, par les besoins de la pratique, à une théorie de la vraisemblance qui se rapproche du dogmatisme. Mais cette vraisemblance, selon les sceptiques, appartenait indifféremment aux divers

systèmes en présence, chacun d'eux suffisant à engendrer une conviction subjective, base d'élan de notre conduite. De fait, c'est chez les successeurs de Carnéade, qu'on trouve les premières manifestations de l'éclectisme caractérisé. — Un événement extérieur facilita son avènement : la conquête de la Grèce par les Romains (146). Les vaincus imposèrent aux vainqueurs leur philosophie, leur science et leur éducation ; mais ils furent obligés de respecter les tendances foncières du génie romain. Or, ce que les Romains demandaient à la philosophie, c'étaient avant tout des avantages pratiques, des préceptes sur la morale, sur l'initiation à l'art de bien dire et de bien gouverner. Les théories spéculatives, auxquelles se rattachaient ces préceptes, attiraient moins leur attention, et ils adoptaient l'une ou l'autre indifféremment.

L'éclectisme de cette période subordonne le choix de ses théories à leur convergence vers le but de la vie pratique ; et le critère suprême de ce rapport de convergence est *la conscience immédiate, la conviction instinctive que nous en avons, indépendamment de toute autre considération, telle que l'objectivité réelle de la connaissance*. Une *voix intérieure* se fait entendre, et ses indications sont des ordres qu'on ne discute pas. C'est le subjectivisme : ici encore l'éclectisme rappelle le scepticisme.

L'éclectisme remplit un siècle et demi avant J.-C. et les trois premiers siècles après J.-C. On peut diviser les systèmes philosophiques de cette période *a potiori*, d'après les écoles auxquelles ils se rattachent le plus étroitement. Car en dépit des infiltrations réciproques des quatre doctrines postaristotéliciennes, chacune de celles ci conversa son individualité distincte, et traça un sillon bien marqué. On vit même, sous l'Empire, les écoles platonicienne et aristotélicienne affirmer plus énergiquement leur spécificité initiale, par une étude approfondie des œuvres de leurs fondateurs. En outre, des cours publics de philosophie furent érigés, et Marc-Aurèle consacra officiellement la distinction des quatre écoles en leur attribuant des chaires spéciales à Athènes (176 ap. J.-C.). Mais il ne s'agissait pas de remontrer le passé ;

d'irrésistibles impulsions inclinaient, dans le même sens, pour les mêler, des mouvements partis de points différents.

Négligeant l'éclectisme de l'école épicurienne où se perpétuent presque intactes les doctrines du maître, étudions la forme stoïcienne, platonicienne et péripatéticienne de l'éclectisme.

69. Eclectisme stoïcien. Sénèque. — Dès le premier siècle av. J.-C., le stoïcisme fait un large accueil aux doctrines étrangères. Ses études se cantonnent de plus en plus dans la morale, mais des théories nouvelles, plus conformes aux exigences réelles de la vie, amendent l'austère et décevante doctrine des premiers disciples de Zénon. Ces tendances, qui s'étaient déjà fait jour chez Panaetius de Rhodes, le fondateur du stoïcisme romain (vers 185-111), et son disciple Posidonius, s'accentuent chez Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, les représentants attitrés du stoïcisme sous l'Empire romain.

Sénèque naquit dans les premières années de l'ère chrétienne et mourut en 65, par ordre de Néron dont il avait été longtemps le conseiller.

Il ne tient point en estime la logique des stoïciens ; et s'il ne contredit pas aux thèses fondamentales de la physique, il s'attache de préférence à mettre en valeur ses applications à la morale. Ainsi, tout en souscrivant au panthéisme matérialiste, il insiste sur le rôle providentiel de Dieu (59) et sur la survie de l'âme. Il se complaît à commenter tantôt la matérialité et la divinité de l'âme, émanation du πνεῦμα divin, tantôt l'opposition du moral et du physique. Finalement le dualisme anthropologique l'emporte chez le moraliste romain, et l'homme lui apparaît comme un composé de deux éléments hétérogènes, l'âme et le corps, dont la lutte est incessante et irréductible. La psychologie de Sénèque est un alliage de stoïcisme et de platonisme, auquel ses doutes sur la nature intime de l'âme et sur sa destinée viennent donner une teinte de scepticisme.

La morale porte l'empreinte du puritanisme le plus rigoureux. Mais Sénèque est trop convaincu de l'imperfection humaine pour ne pas accommoder aux besoins de son temps les préceptes impra-

ticables de l'ancien stoïcisme. Tout en vantant l'autarchie du sage, il lui permet la jouissance des biens extérieurs (p. 59, n. 1), au nom même de ces tendances imparfaites du corps, dont la domination impérieuse trahit le caractère naturel. Sénèque vante le cosmopolitisme des sentiments humains, paraphrase l'amour du prochain, et parle des misères de la vie et de la nécessité d'un au-delà en termes magnifiques.

70. Éclectisme de l'Académie. Cicéron — L'Académie est le foyer où s'est accomplie la fusion la plus complète des doctrines philosophiques en présence. L'éclectisme de l'Académie au Ier s. av. J.-C. revêt sa forme spécifique dans la philosophie de PHILON de Larissa (mort vers 80 av. J.-C.), fondateur de la quatrième Académie, d'ANTIOCHUS (mort en 68 av. J.-C.), et de Cicéron, leur plus célèbre disciple, Antiochus achève le retour de l'école platonicienne vers le dogmatisme, fait volte-face à Carnéade, se réclame à la fois de Platon, d'Aristote et de Zénon, et tient que tous les systèmes dogmatiques de ses prédécesseurs n'ont fait qu'exprimer sous des formes diverses les mêmes vérités.

Cet éclectisme entier, se retrouve chez CICÉRON (106-43). Bien qu'il se réclame de préférence de la nouvelle Académie, il aborde tous les systèmes de son temps et tous trouvent accueil dans son esprit avide d'assimilations. Parmi les nombreux ouvrages où sont disséminées les idées philosophiques de Cicéron, citons les *de officiis, de republica, de legibus, de finibus bonorum et malorum, de natura deorum*. Il brille moins par l'originalité des idées que par un remarquable talent d'adapter les idées grecques au milieu romain.

Parti du *scepticisme théorique*, qu'il fonde sur le désaccord auquel aboutissent les philosophies dans la solution des plus importants problèmes, Cicéron le conduit de pair avec un *dogmatisme pratique*. Dans toutes les questions morales, objectif principiel de la philosophie, et dans toutes celles qui ont leur contrecoup sur la morale, nous nous basons sur une conviction positive qui, sans être une certitude absolue, dépasse de loin la vraisemblance telle que l'entendait Carnéade. Et où puisons-nous cette assurance qui doit présider à nos actions ? Dans la *conscience*, dans le sentiment intime et immédiat que certaines choses sont, que d'autres ne sont pas : les vérités premières de l'ordre moral sont *innées*.

Cependant, dès que Cicéron descend dans le détail des problèmes soulevés par la morale, ses hésitations d'éclectique reprennent le dessus. Il croit à l'identité des doctrines platonicienne et aristotélicienne sur le souverain bien, mais il a peine à les concilier avec la théorie stoïcienne. Avec Zénon il établit l'autarchie de la sagesse, mais ne peut se résoudre à exclure du bien les jouissances corporelles (péripatétisme). Seul, l'épicurisme est impitoyablement banni de sa théorie du bonheur.

71. L'éclectisme péripatéticien. Interprètes et commentateurs d'Aristote. — Ordonner, commenter, vulgariser la grande œuvre philosophique d'Aristote, tel fut, à partir du premier siècle av. J.-C., le principal effort de l'école péripatéticienne.

ANDRONICUS DE RHODES, chef de l'école athénienne de 60 à 40 av. J.-C., donne à ces travaux exégétiques un puissant essor, en publiant, avec le concours du grammairien TYRANNION, une édition complète des œuvres du maître, agrémentée de commentaires (30). BOETHUS de Sidon et ARISTON sont deux autres exégètes de valeur. Ce n'est pas à dire que ces hommes calquent en tout leur propre philosophie sur celle d'Aristote. L'école péripatéticienne, elle aussi, est perméable aux infiltrations éclectiques.

Les péripatéticiens de l'Empire continuent ces tendances éclectiques, tout en se reportant, plus que jamais, aux œuvres d'Aristote, dont ils commentent la Logique avec une prédilection marquée. Le plus célèbre est ALEXANDRE D'APHRODISIAS (vers 200), le grand commentateur que la postérité a appelé *le second Aristote*. Cependant il s'écarte en des points capitaux de la théorie aristotélicienne. Il accentue l'individualité des substances, au point de réduire l'universel à un pur concept,

sans valeur objective. Il enseigne que l'intelligence passive (νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός) devient faculté agissante (νοῦς ἐπίκτητος, qu'on traduira plus tard par *intellectus acquisitus)* grâce à une illumination extrinsèque (cf. le θύραθεν d'Aristote) que lui communique l'intellect actif, identifié avec l'être divin (νοῦς ποιητικός). Tout dans notre âme est périssable ; l'intellect potentiel né avec le corps, disparaît avec lui : c'est la négation de l'immortalité de l'âme. Alexandre tranche dans le sens du matérialisme un point de doctrine laissé dans le vague par Aristote (**52**). Des écoles entières, au moyen âge et à la Renaissance, s'autoriseront de son interprétation. Ajoutons que le commentateur aristotélicien est un défenseur convaincu de la liberté humaine ; au nom de la liberté, il nie la Providence [1]).

A partir de la seconde moitié du IIIe siècle, Aristote trouva de nombreux commentateurs et admirateurs dans l'École néoplatonicienne (**86, 88**). Celle-ci cependant ne détint jamais le monopole des commentaires du Stagirite.

72. **Réapparition du scepticisme.** — L'éclectisme qui, dans la nouvelle Académie, avait remplacé le scepticisme au début du Ier siècle av. J.-C., conservait dans son sein les germes mêmes de la théorie qu'il voulait étouffer. L'instabilité de l'esprit furetant à travers tous les systèmes, est un indice du doute qui le travaille. Ceux qui firent retour au scepticisme étaient principalement médecins. Au nom de l'empirisme médical, ils se bornaient à la constatation des phénomènes, et, n'attachant aucune importance à la connaissance spéculative, se retranchaient dans le domaine des applications pratiques. De là au scepticisme il n'y a qu'un pas.

Le scepticisme de cette période se réclame de Pyrrhon, mais est bien plus tributaire d'Arcésilas et de Carnéade. Son influence ne fut ni grande ni durable. Par lassitude de pensée on avait soif de dogmatisme, — et on peut dire que le scepticisme néo-pyrrhonien est un acheminement vers les idées inspiratrices du néo-platonisme.

Dans ses πυῤῥώνειοι λόγοι, AENÉSIDÈME (fin du Ier s. av. J.-C.) professe en termes absolus le doute réel et universel. Non seulement il rejette le dogmatisme des derniers académiciens, mais il renie la théorie de la vraisemblance

[1] Au péripatétisme éclectique on peut aussi rattacher ADRASTE d'Aphrodisias (fin du IIe s.) et Claude GALIEN de Pergame (131-201) à la fois médecin et philosophe.

Ni la connaissance sensible, ni la connaissance intellectuelle ne peuvent nous donner aucune certitude. Aenésidème réunit ses preuves en dix tropes, constituant le code du scepticisme antique. Sextus Empiricus les subdivise selon qu'ils se rapportent à la nature du sujet connaissant, à la nature de l'objet connu, aux rapports du sujet à l'objet. Toutes les objections d'Aenésidème pivotent autour de cette idée fondamentale : *nos représentations étant relatives, nous ne pouvons avoir aucun critère de vérité.* En conséquence, nous devons nous *abstenir* de tout jugement. Lui-même ne prétend pas *démontrer* la rectitude de sa thèse — ce qui serait une contradiction, — mais donner des renseignements sur notre état interne. Sa philosophie n'est pas une doctrine (αἵρεσις), mais un principe de conduite, une tendance (ἀγωγή). Ses disciples se sont donné le nom de ἀπορητικοί, ἐφεκτικοί, ζητητικοί, etc.

Dans la vie *pratique*, cette attitude de l'esprit engendre le repos de l'âme, le bonheur. D'accord avec les autres sceptiques, Aenésidème admet que les sensations peuvent servir de guide à la conduite.

A la fin du IIe siècle ap. J.-C., SEXTUS EMPIRICUS récapitula dans de longs traités (surtout les *Hypotyposes pyrrhoniennes)*, l'œuvre complexe de l'école sceptique : ils constituent un requisitoire très documenté, mais peu ordonné contre toutes les écoles dogmatiques.

Sextus attaque à la fois les procédés formels de la science et son contenu réel. Ses *procédés* sont impuissants, car il n'y a ni critère infaillible du vrai, ni moyens légitimes de démonstration. Son *contenu* est vide, car le concept de cause ne peut rien apprendre sur aucune réalité extérieure. La morale même n'est pas une *science :* les contradictions des philosophes sur la nature du bien suffisent à montrer qu'en soi rien n'est bon. Toutes ces thèses sont accompagnées de prolixes commentaires, d'inégale valeur, où très souvent Sextus ne fait que reprendre les vues d'Ænésidème et de la nouvelle Académie. Puisqu'à chaque énonciation on en peut opposer une autre, en s'appuyant sur des raisons d'égale force (ἰσοσθένεια τῶν λόγων), il faut douter et se garder de rien affirmer (ἐποχή).

D'autre part si nos connaissances, parce que relatives, ne peuvent pas apprendre *ce que sont* les choses hors de nous, elles suffisent à diriger notre vie pratique et à nous conduire au bonheur.

Le scepticisme, tout comme l'éclectisme qui se développe parallèlement, se borne à des répétitions du passé, qui accusent l'épuisement de la philosophie. Néanmoins le génie grec devait prendre un dernier essor, en changeant pour la quatrième fois l'orientation générale de ses préoccupations.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE NÉO-PLATONISME ET LES SYSTÈMES PRÉCURSEURS DU NÉO-PLATONISME

(depuis le IIIe s. ap. J.-C., ou bien depuis la fin du Ier s. av. J.-C.) jusqu'au VIe s. ap. J.-C.)

73. Caractère général. — *La philosophie devient théurgique et religieuse.* La prédominance des études morales avait engendré, durant la période qui vient de finir, une défiance extrême de tout savoir spéculatif. Désespérant de trouver, par la voie ordinaire, la certitude et le bonheur, la philosophie les chercha dans un commerce divin. D'une part, elle situa Dieu dans des sommets inaccessibles à la raison. D'autre part, elle admit la *communication directe* de ce Dieu impénétrable avec l'âme humaine. Cette communication nécessita l'introduction, dans l'ordre subjectif, de nouveaux processus de connaissance, les intuitions extatiques et mystiques ; et la création, dans l'ordre objectif, d'une échelle d'êtres intermédiaires dont les degrés descendent du dieu inaccessible jusqu'à l'homme. Sous l'empire de ces tendances, la philosophie se prît d'engoûment pour les doctrines religieuses, et pour les systèmes du passé qui présentaient avec la religion des affinités étroites.

Les circonstances extérieures favorisent singulièrement cette évolution caractéristique de la philosophie grecque. D'une part, le centre philosophique de cette période est Alexandrie, où se donnent rendez-vous les peuples de trois parties du monde, et où la philosophie grecque subit naturellement l'influence des doctrines orientales. D'autre part, au IIe s. ap. J.-C., la décadence de l'empire romain marche d'un pas rapide. Le peuple comme les Césars demandent à des religions exotiques, principalement à des religions orientales, une force morale que le Panthéon dépeuplé ne leur fournit plus ; et l'introduction de ces religions dans la vie publique des Romains exerce une influence indirecte sur la philosophie.

74. Division. — Le caractère que nous venons de signaler se révèle dominateur dans le néo-platonisme, la forme la plus intéressante et la plus importante de la philosophie pendant cette période. Le néo-platonisme remplit les trois derniers siècles de la philosophie grecque. Il a su formuler une synthèse puissante, remarquable par l'unité et la convergence de ses théories. C'est son principal signe distinctif d'avec les systèmes similaires qui ont précédé son avènement.

Ces systèmes précurseurs, moins bien coordonnés, apparaissent à la fin du Ier s. av. J.-C. Ils ont déteint sur le néo-platonisme et l'esprit nouveau vit en eux : à ce titre il est préférable de les rattacher à la quatrième période de cette histoire, bien que, par leur chronologie, ils soient contemporains des systèmes éclectiques et sceptiques étudiés plus haut.

De là on peut distinguer dans la quatrième période de la philosophie grecque : 1° Les systèmes précurseurs du néo-platonisme (fin du Ie s. av. J.-C. — IIIe s. ap. J.-C.) ; 2° le néo-platonisme (depuis le IIIe s. jusqu'au VIe s. ap. J.-C.).

75. Systèmes précurseurs du néo-platonisme (de la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.) — Les courants philosophiques qui se sont développés, à Alexandrie principalement, avant l'apparition du néo-platonisme, sont au nombre de deux : un courant de philosophie grecque, issu d'une restauration des idées pythagoriciennes, et comprenant le néo-pythagorisme et le platonisme pythagoricien ; un courant de philosophie gréco-judaïque.

Il y eut en outre, dans les dernières années du IIe s. et surtout au IIIe s., un courant de *philosophie chrétienne* qui, par son orientation, se rattache à la philosophie patristique.

A une époque où les anciennes doctrines d'inspiration religieuse recueillaient un regain de vogue, le pythagorisme (5) était tout indiqué pour arrêter l'attention des philosophes. Mais ce néo-pythagorisme est au fond un système éclectique, fondé sur la platonisme et l'aristotélisme, enrichi d'éléments puisés dans le stoïcisme, et qui n'a de pythagoricien qu'une prédilection marquée pour les mathématiques, la symbolique des nombres, et les élans mystiques de l'ascèse religieuse. Ce sont les théories ascétiques qui constituent la partie la plus originale du néo-pythagorisme. Les dieux inférieurs et les esprits démoniaques servent d'intermédiaires entre l'homme et la divinité suprême. Dieu est telle-

ment surélevé au-dessus de nous, que nous ne pourrions connaître ses volontés, s'il ne les révélait lui-même : la mantique met l'homme en contact avec Dieu ; les pratiques purificatoires le préparent au commerce divin.

D'autre part, un groupe de platoniciens éclectiques (70) établissent un mélange symptomatique de doctrines platoniciennes, stoïciennes et péripatéticiennes, avec des spéculations théurgiques et religieuses. PLUTARQUE de Chéronée incarne cette philosophie complexe. En métaphysique, il reprend le dualisme platonicien de Dieu et de l'âme du monde, mais entre ces deux principes opposés il interpose une légion d'êtres démoniaques, émissaires de la providence divine. Plutarque croit à l'immortalité et à la migration des âmes (Platon) ; il enseigne que le contact immédiat de l'homme dépouillé de lui-même avec Dieu, supplée à l'insuffisance de notre raison ; il met en honneur les pratiques religieuses (Pythagore). MAXIME, APULÉE de Madaure, ALBIN, dont Galien suivit les leçons à Smyrne en 151/2, développent le rôle des êtres démoniaques, intermédiaires entre Dieu et la matière. CELSUS base sur cette conception une justification du polythéisme. NUMENIUS (vers 160) fait des emprunts aux mages, aux Égyptiens, aux Brahmanes et à Moïse. Combiné avec des théories égyptiennes, on retrouve le même fonds de doctrines platonico-pythagoriciennes dans une série d'ouvrages datés de la fin du IIIe siècle, et transmis à la postérité sous le nom d'HERMES TRISMEGISTE. Ils contiennent notamment une apologie du polythéisme national et surtout du polythéisme égyptien, où l'on sent un effort vigoureux, mais découragé, du paganisme contre le christianisme triomphant. Les écrits du pseudo-Hermes Trismegiste ont joui d'une grande fortune au moyen âge.

76. Philosophie gréco-judaïque. Philon. — De tous les peuples orientaux que les conquêtes d'Alexandre ont mis en présence de la civilisation hellénique on peut dire que les Juifs seuls se sont assimilé la philosophie grecque, en la mettant en harmonie avec leurs enseignements religieux. Cette assimilation s'acheva à Alexandrie.

Issue de la religion, la philosophie des Juifs a toujours été, vis-à-vis d'elle, dans une étroite dépendance. Elle est considérée comme un *moyen d'approfondir les livres saints,* bien qu'elle ne tarde pas à sortir de ce rôle purement exégétique. De bonne foi, les Juifs s'ingénient à retrouver dans l'ancien Testament même les idées qu'ils empruntent aux Grecs, et à cette fin, ils créent une interprétation allégorique des Écritures. Comme le néo-pythagorisme, la philosophie gréco-juive recherche l'opposition du divin et du terrestre, et accentue le contact de l'homme avec Dieu par la révélation. Mais ces théories subissent des *transpositions caractéristiques,* parce qu'elles sont adaptées aux dogmes judaïques et aux conceptions philosophiques que ces dogmes contiennent. A le considérer dans son ensemble, ce mouvement d'idées est de tendance juive pour sa partie religieuse, de tendance grecque pour sa partie philosophique.

La fusion complète de la théologie judaïque et de la philosophie grecque est l'œuvre de PHILON le Juif, (30 av. J.-C. — 50 ap. J.-C.). Voici les théories caractéristiques du philonisme :

1° *Rapports généraux de la théologie juive et de la philosophie grecque.* Philon proclame l'infaillibilité absolue des livres saints et la subordination de la philosophie à la théologie. Cependant si la philosophie doit servir la théologie, celle-ci ne peut se passer de son aide. Aussi Philon prise-t-il très haut la science grecque qui est à ses yeux l'incarnation de la spéculation rationnelle : la philosophie grecque, voire même son polythéisme, n'est qu'une forme incomplète et impure de la doctrine contenue dans les livres saints. Pour écarter les difficultés qui devait soulever cette thèse, PHILON a recours à l'interprétation allégorique de la Bible, et imagine une filiation entre les enseignements bibliques et la philosophie grecque.

2° *Dualisme de Dieu infini et du monde fini.* La transcendance divine fait dire à Philon que Dieu est sans propriétés (ἄποιος), qu'il est inconcevable et ineffable. Nous avons *qu'il est,* et non *ce qu'il est.* Mais ces négations mêmes ont pour base la perfection de Jehovah, et Philon, après avoir accentué le concept négatif de Dieu, insiste volontiers sur le concept positif de la bonté (Platon) et de toute-puissance. — L'imperfection et la limite, étant inconciliables avec Dieu, ne peuvent trouver en lui leur principe. Ce principe est la *matière* (Platon et les stoïciens).

Philon explique l'action de Dieu sur le monde, en faisant appel à une série d'êtres intermédiaires qu'il appelle des forces (δυνάμεις). Ces forces divines ne sont pas seulement des formes exemplaires, mais des principes immanents d'activité, propres à chaque substance naturelle (stoïciens) et que Philon identifie avec les anges (judaïsme) et les démons (religion grecque). La notion de ces forces divines n'est pas nette : d'une part, elles sont distinctes de Dieu, puisqu'elles doivent se communiquer à un monde essentiellement autre que lui ; d'autre part, elles tiennent de la nature de Dieu, puisqu'elles lui servent d'intermédiaires pour agir sur le monde. Philon les considère comme procédant de Dieu, sans se rallier à la théorie de l'émanation proprement dite. La force divine primordiale est le λόγος, la sagesse de Dieu. Est-ce un être personnel, comme Dieu lui-même ? Philon ne donne pas de réponse catégorique à cette question. Le monde est né non point d'une création proprement dite, mais d'une application de la force divine à la matière chaotique préexistante. Le philosophe juif est tellement enlisé dans les spéculations grecques, qu'il n'a pas su s'en dégager pour énoncer philosophiquement la doctrine de la création, inscrite à la première page de la Genèse.

Le même dualisme domine la psychologie de Philon : l'âme est un principe divin, un ange, un démon, uni à un corps matériel, en lutte avec lui (Platon). Cette opposition devient le principe d'un mysticisme religieux.

3° *Mysticisme religieux.* Les entraves du corps ne permettent pas à l'homme de connaître Dieu en lui-même, mais seulement dans les forces divines où il se manifeste. Plus l'homme se détache du corps, plus il s'approche de la science et de la vertu (stoïciens).

Néanmoins, nous pouvons nous surélever jusqu'à la connaissance de Dieu tel qu'il est en lui-même, si une illumination surnaturelle nous découvre l'In-

fini. Dans cet état supérieur, où Dieu se révèle à nous, la conscience humaine s'évanouit : c'est l'anéantissement de l'homme devant Dieu, l'extase, l'état prophétique, auquel chacun peut être appelé.

77. La philosophie néo-platonicienne. — L'idée dominante du néo-platonisme est le *mysticisme religieux*. L'homme doit vaincre la sensibilité à force de luttes, se rapprocher de Dieu par une série d'étapes, et grâce à des secours d'ordre religieux s'unir à l'Infini.

Dépendamment de cette conception mystique se développe une métaphysique *moniste*. Bien que l'opposition entre l'Infini et le fini soit poussée à l'extrême, Dieu est la source vive d'où jaillissent toutes les substances limitées, y compris la matière. On peut dire que le néo-platonisme se résume en une description rigoureusement systématique du processus de l'Être divin dans l'univers et du retour de l'âme en Dieu.

Le néo-platonisme est un *syncrétisme original des divers systèmes de la philosophie grecque,* parce qu'il interprète dans le sens religioso-mystique touter les théories antérieures. Il est tributaire du gréco-judaïsme de Philon, du néo-pythagorisme et du platonisme de l'époque alexandrine ; il porte aussi l'empreinte du stoïcisme, et il subit l'influence d'Aristote, à qui il est redevable de sa méthodique. — Mais c'est de Platon surtout qu'il se réclame, de Platon qui lui fournit des éléments importants de métaphysique, et dont il prétend restaurer les doctrines. Il suffira de comparer ses thèses fondamentales à celles du chef de l'Académie, pour se convaincre que le néo-platonisme se méprend sur l'esprit véritable du système platonicien.

On peut assigner trois phases dans le développement du néo-platonisme, suivant les formes que celui-ci revêt successivement : la phase philosophique et scientifique (IIIe s. ap. J.-C.) ; la phase religieuse (IVe et Ve s. ap. J.-C.) ; la phase encyclopédique (Ve et VIe s. ap. J.-C.).

78. Phase philosophique du néo-platonisme. Plotin. — Égyptien de naissance (204/5 ap. J.-C.), après avoir pendant onze ans suivi les leçons d'Ammonius Saccas, qu'on tient pour le

fondateur du néo-platonisme, Plotin se rendit à Rome, où il dirigea avec le plus grand éclat un cercle de philosophie, jusqu'à sa mort en 270. Ses travaux furent édités par son disciple Eustachius qui les rassembla par ordre de composition. Plus tard, Porphyre les édita à nouveau et répartit les 54 livres de Plotin en six séries de neuf (ἐννέα) d'où le nom d'*Ennéades* de Plotin. On a pu dire qu'avec les *Dialogues* de Platon, et les écrits d'Aristote, ils résument les grands monuments de la philosophie grecque.

Plotin a tracé la voie définitive du néo-platonisme. Suivons-le dans le développement des deux idées fondamentales qui pour lui, résument la philosophie.

1) Le monde intelligible et sensible est engendré *éternellement* et *par voie de déchéance* [1]), d'un principe suprême, source unique de tout ce qui est et sera. Voici les degrés de cette procession descendante : l'Un, l'Intelligence, l'Ame du monde, la matière.

L'Un ou principe suprême trône au sommet du réel, profondément séparé du monde sensible (Platon). Il est transcendant, car il est infini (ἄπειρον). Plotin lui reconnaît a un degré ineffable toutes les perfections. Il est le premier, bien (Platon), beau, lumière (ἀγλαΐα), pensée et volonté, cause de la cause [2]), producteur universel (théologie positive). Mais d'autre part, ces dénominations sont analogiques et ne peuvent convenir au principe infiniment parfait, tel qu'il est en lui-même. A ce second point de vue, Plotin apprend que l'Un est indéterminé, que rien ne le précise, qu'il est sans attribut, car tout attribut serait une limite. Il lui dénie notamment l'intelligence et la volonté, car le connaître et le vouloir (tels que nous nous le représentons) entraînent la dualité du connaissant et du connu, du voulant et du voulu, et toute dualité est inconciliable avec l'infiniment parfait (théologie négative) [3]).

Comment l'Un, immuable en lui-même, engendre-t-il l'Intelligence, principe dérivé et moins parfait ? D'abord cette génération

[1]) « Ce qui est éternellement parfait engendre éternellement et ce qu'il engendre est éternel, mais inférieur au principe générateur », *Enn.* V, 1, trad. BOUILLET (t. III, p. 14). — [2]) *Enn.* VI, 8, 18 αἴτιον δὲ ἐκεῖνο του αἰτίου. — [3]) VI, 8 et 9.

est consciente, car l'Un engendre les choses « non par hasard, mais comme lui-même voulut » [1]). Ensuite, l'Un donne l'être à l'Intelligence, sans que lui-même soit diminué en rien [2]). Tout engendré imitant son générateur, « l'Intelligence voit celui-là (l'Un) et a besoin de lui seul, mais l'Un n'a en aucune façon besoin de l'Intelligence » [3]). L'Un ne répand pas sa substance, ainsi que l'enseigne le panthéisme substantialiste, mais il semble qu'il compénètre l'Intelligence par son activité. Là est le point obscur du plotinisme [4]). Pour faire comprendre l'effusion de l'agir divin, Plotin recourt à trois figures, celle du vase qui déborde (ἐξεῤῥυειν) et répand son trop plein, celle du soleil qui rayonne, celle du centre d'où partent les rayons du cercle [5]).

L'Intelligence (νοῦς), née de l'Un, le contemple [6]), et sous ce rapport son objet est un ; néanmoins cette unité d'objet comporte une pluralité de représentations. Il doit en être ainsi, car en vertu du principe de la déchéance progressive, le νοῦς, moins parfait que l'Un, ne peut absorber dans une seule connaissance, l'énergie communiquée par l'Être premier ; celle-ci se divise et s'irradie en un nombre considérable d'idées. C'est le κόσμος νοητός de Platon, avec cette différence essentielle que pour Platon les idées sont des substances (**20**), tandis que pour Plotin elles sont des forces (νοεραὶ δυνάμεις), réunies en faisceau dans l'unité du νοῦς, mais destinées à devenir à leur tour des principes générateurs d'activités.

[1]) VI, 8. — [2]) V, I. — [3]) « La nature de l'Un est en effet d'être la source des choses excellentes, la puissance qui engendre les êtres, tout en demeurant en elle-même, sans éprouver aucune diminution, sans passer dans les êtres auxquelles elle donne naissance », VI, 9 (t. III, p. 547). — [4]) Plotin semble avoir varié sur cette question. L'élaboration de sa doctrine de l'Un s'est faite progressivement, à tâtons. — [5]) « Puisque l'Un est immobile, c'est sans consentement, sans volonté, sans aucune espèce de mouvement qu'il produit l'hypostase qui tient le second rang. Comment donc faut-il concevoir la génération de l'Intelligence par cette cause immobile ? C'est le *rayonnement* d'une lumière qui s'en échappe sans troubler sa quiétude », V, I, nº 6 (t. III, p. 13). Lire tout ce chapitre sur la génération des hypostases. Pour comprendre comment l'Un produit sans volonté, alors qu'il a été dit plus haut que l'Un produit en voulant, voir ce qui a été dit de la théologie positive et négative. — [6]) « Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui », V, I (t. III, p. 15).

Du second principe ou de l'Intelligence en émane *fatalement* un troisième, moins parfait, l'effet étant toujours moins parfait que la cause. C'est l'Ame du monde : nature hybride, intelligente d'une part comme le νοῦς qu'elle imite, puisque tout engendré imite son producteur — d'autre part, disposée à réaliser dans le monde sensible l'image de ces mêmes idées éternelles [1]). La pluralité qu'elle porte dans son sein est encore enserrée dans l'unité, tout comme dans le νοῦς, mais elle est sur le point de s'épancher au dehors.

L'âme du monde « est présente dans tous les points de ce corps immense, elle en anime toutes les parties, grandes ou petites... Elle vivifie toutes choses en même temps, en restant toujours entière, indivisible, semblable par son unité et son universalité à l'Intelligence qui l'a engendrée » [2]) — « Ce que l'Intelligence engendre c'est une raison, une hypostase dont l'essence est de raisonner... D'un côté, elle est liée à l'Intelligence, elle s'en remplit, elle en jouit, elle y participe, elle en tient ses opérations intellectuelles ; D'un autre côté, elle est en contact avec les choses inférieures, ou plutôt elle les engendre » [3]).

L'âme du monde, universelle, engendre les âmes particulières, c'est-à-dire les *forces plastiques* (λόγοι σπερματικοί, **59**), formes de toutes choses. Celles-ci ne sont que des effluves de la vie universelle qui circule à travers tout et dont, en dernière analyse, le τὸ πρῶτον est la source primordiale.

Reste a expliquer l'apparition de la matière. Comment Plotin passe-t-il du monde suprasensible au monde matériel et sensible ? Comment réduit-il l'un à l'autre, après avoir insisté avec Platon sur la différence fondamentale qui sépare l'*idée* de la *matière* ? Par une ingénieuse théorie, qui évite le dualisme auquel s'étaient heurtés les platoniciens : L'âme du monde, ou les forces qui lui

[1]) En divers passages, croyant mieux faire saisir cette idée que l'âme du monde sert de transition du monde suprasensible au monde sensible, Plotin distingue une double âme du monde, l'âme purement suprasensible, et l'âme déjà en contact avec la matière sensible. Cf. ZELLER, *op. cit.*, III, 2, pp. 539 et suiv. [2]) V, I, t. III, p. 7. [3]) *Ibid.*, p. 18.

sont inhérentes, engendre la matière, et en s'unissant à la matière, produit les êtres corporels et sensibles.

La matière, pour Plotin, n'est autre chose que l'espace qui conditionne toute existence corporelle ; c'est une pure possibilité d'être, un néant, μὴ ὄν (**24**), que Plotin identifie avec le mal originel, πρῶτον κακόν. Mais n'est-il pas contradictoire de faire de la matière un aboutissant de l'idée, du néant une manifestation de l'être, du mal un produit du bien ? Non, car tout processus générateur entraîne une déchéance du produit engendré. Or, dans la série des générations finies, *il doit y avoir un stade dernier*, où l'énergie, affaiblie par des déperditions successives, n'est plus capable de produire *du réel*. C'est une limite, en deçà de laquelle il ne peut rien y avoir de moins parfait : cette limite est la matière.

Dans le monde sensible la pluralité est régnante, tandis que dans le monde suprasensible toute pluralité est contenue dans les liens d'une unité plus ou moins parfaite. Le monde sensible emprisonné dans la matière, n'est que le reflet de principes suprasensibles dont l'unité est aussi inaltérable que celle du soleil réfléchi par une multitude de miroirs. Le monde sensible est soutenu et engendré à chaque moment par l'âme du monde, et voilà comment il est le prolongement de la réalité. Plotin se prévalait de cette explication pour défendre contre les gnostiques la beauté et l'ordre de l'univers visible.

Tous les chaînons de cet univers sont soudés par une sympathie cosmique ; et les pulsations de l'âme du monde dans le moindre des êtres ont leurs répercussions sur l'ensemble. Le monde sensible est éternel, comme la génération même des activités divines. Plotin expose en détail cette efflorescence des forces plastiques de l'âme du monde dans la nature sensible, depuis le ciel, dont l'âme offre la vie sensible la plus parfaite, les astres ou les dieux visibles de l'univers, et les démons, intermédiaires entre les êtres célestes et terrestres, – jusqu'aux corps organisés et inorganisés de la terre.

C'est donc par intermédiaires que toutes choses tiennent leur

réalité de l'Un divin ; les générations s'échelonnent du plus au moins parfait, chacune occupant un degré d'autant plus bas que le nombre d'intermédiaires par lesquels elle communique avec l'énergie divine est plus considérable.

Cette philosophie de l'être est-elle une affirmation du panthéisme émanatiste ? Oui, si l'Intelligence, produit volontaire de l'Un est une de ses énergies [1]). Quoiqu'il en soit, tout le réel est une effluve de l'Intelligence, un devenir de son énergie, tout est suspendu à la pensée du νοῦς, aucun être n'a en dehors de lui une substance propre.

Le caractère idéaliste de cette métaphysique est nettement accentué. « Pris dans son universalité, le monde intelligible possède une puissance universelle qui pénètre tout dans le développement infini sans épuiser sa force infinie » [2]). Tout *réel* est de nature intelligible, étant une émanation de l'Intelligence, y compris les forces plastiques qui descendent dans la matière sensible et s'y limitent.

La nécessité des générations et la production par intermédiaire achève de donner une physionomie à part à cette conception du monde qui produira une profonde impression sur les arabes et sur les philosophes du XIII siècle.

2° *Le retour mystique de l'âme vers Dieu.*. L'homme occupe un degré fixe dans la hiérarchie des êtres. « Devenant individu, il cesse d'être universel » [3]). « Notre âme est donc quelque chose de divin ; elle a une nature autre [que la nature sensible] et conforme à celle de l'âme universelle » [4]). Les âmes ont préexisté aux corps ; elles ont demeuré dans le sein de l'âme du

[1]) C'est la théorie de ZELLER suivie par beaucoup d'auteurs. F. KLIMKE, dans un important ouvrage *Der Monismus und seine philosoph. Grundlagen* (Fribourg, 1911) écrit : « Das Eine (ἕν) entläszt aus sich die Welt, wie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt. Allerdings ist hier zu bemerken, dasz Plotin die Frage, wie aus dem Einem das Viele hervorgegangen ist, nicht im monistisch — pantheistischen Sinne beantwortet wissen will, da das Eine nicht das Ganze (τὰ πάντα), sondern vielmehr vor den Ganzen (πρὸ πάντων) sei : nichtdestoweniger steht seine Lehre dem Pantheismus sehr nahe, ja vertritt im Grunde einen realen Emanationspantheismus », p. 265. — [2]) *Enn.* V. 8, n° 9 (t. III, 123). [3]) *Ibid.* n° 7 (p. 120). [4]) V, 1. n° 10. (t. III, p. 22).

monde jusqu'au jour où la nécessité du processus cosmique a exigé leur union avec la matière. Sur ces données Plotin greffe sans difficultés les théories platoniciennes de l'union extrinsèque de l'âme et du corps, de la survie et de la migration des âmes (25). Seront seules réintégrées dans leur était primitif les âmes qui, au moment de la mort, n'auront plus d'attaches avec la sensibilité ; les autres animeront de nouveaux corps, dont la noblesse sera proportionnée à leur degré d'attachement à la matière. Voilà pourquoi le but de la vie et de la philosophie est avant tout de réaliser le retour mystique de l'âme vers Dieu. Toute la métaphysique de Plotin est une dépendance de cette union mystique, et sert d'acheminement vers sa réalisation. Plotin affirme hautement la personnalité humaine, vis-à-vis des autres réalités de l'univers, et quand il combat le panthéisme stoïcien, c'est dans la mesure où celui-ci supprime la personnalité et la liberté de l'individu [1]. Le *bonheur* résulte de l'exercice parfait de l'activité intellectuelle ; or, la science véritable est indépendante de l'expérience et de l'opinion, elle relève de la pensée. Des lors, s'affranchir du monde sensible, s'en purifier (κάθαρσις) et par là même tourner ses regards vers le monde suprasensible, telle est pour Plotin l'essence de la *vertu*.

L'intelligence a l'être pour objet, et dans son développement subjectif elle gravit successivement les divers degrés de l'ordre métaphysique. Par voie de raisonnement d'abord, elle connait les idées et les genres suprêmes. Puis, se repliant sur elle-même, elle contemple directement et sans raisonnement, le monde intelligible. A ce second stade l'âme s'unit au νοῦς, auquel elle appartient ; c'est par le νοῦς et en lui que l'âme parvient à cette connaissance ; elle garde néanmoins le sentiment de sa personnalité. Enfin au troisième stade, l'âme contemple l'Être premier lui-même. Cette contemplation est confuse, inconsciente, car l'âme à ce moment est surélevée au-dessus de la connaissance et du changement, comme l'Être suprême lui-même. Ainsi, la forme transcen-

[1]) *Enn.* III, 1

dante de l'activité intellectuelle est une forme inconsciente ; c'est l'*extase* (ἔκστασις) par laquelle l'âme ravie s'abîme en Dieu.

On comprend dès lors pourquoi Plotin cherche dans la religion un moyen de faciliter l'union extatique et pourquoi chez lui philosophie et religion se confondent. L'une et l'autre tendent au même but : *toute philosophie est religieuse*. Malgré ses tendances vers le monisme théiste, Plotin souscrit au polythéisme et à la magie, car il divinise plusieurs des énergies de l'Être premier. Par leur intermédiaire, l'homme s'élève plus facilement à l'*Un absolu* — une pensée dont les successeurs de Plotin feront la base du culte polythéiste.

79. Porphyre. — Entre les disciples immédiats de Plotin, PORPHYRE de Tyr (232/3 — 304) est le plus remarquable. C'est lui qui vulgarisa les doctrines du maître, en les codifiant dans un traité Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά. En métaphysique et en physique Porphyre n'ajoute rien à Plotin, mais il développe la portée religieuse et ascétique du néo-platonisme. Il cherche à édifier la doctrine de l'union mystique sur le culte des divinités, sur la mortification du corps, auquel il impose des privations purificatoires pour détacher l'âme de la sensibilité. A ce double point de vue, Porphyre sert de transition entre Plotin et Jamblique.

Porphyre ouvre aussi la lignée des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote. Le néo-platonisme, en effet, considérait l'étude de l'*Organon* d'Aristote comme une introduction à la philosophie de Platon. C'est principalement à la logique formelle que Porphyre se consacre, et il doit au contact du Stagirite la clarté et la précision que la postérité a admirées dans ses commentaires. Son Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, nommé aussi περὶ τῶν πέντε φωνῶν, fut appelé à un énorme succès. Ce traité ne fut pas seulement commenté par les néo-platoniciens des siècles suivants, il alimenta les discussions de plusieurs générations médiévales. Porphyre fit deux commentaires des *Catégories*, qu'il défendit contre Plotin, et probablement aussi un commentaire des *Premiers Analytiques*.

80. Phase religieuse du néo-platonisme. — Les successeurs de Porphyre ne retiennent du néo-platonisme qu'un besoin mystique de surnaturel. La religiosité est l'unique préoccupation du syrien JAMBLIQUE (mort vers 330), qui bâtit sur les fondements du néo-platonisme un Panthéon international, où il case toutes les divinités dont le nom lui est connu. La longue liste des philosophes qui se rattachent à l'école théurgique de Jamblique s'étend jusqu'au Ve s. ap. J.-C., c'est-à-dire à la fin même de la philosophie grecque. Mais avant de disparaître, le néo-platonisme se ressaisit un instant, et ce dernier reflux de vie donne lieu à une troisième phase de son histoire, la phase encyclopédique.

81. Phase encyclopédique du néo-platonisme et fin de la philosophie grecque [1]). — Pendant la dernière période de son histoire, la philosophie grecque présente les caractères communs à toutes les décadences. Impuissante à créer, elle commente ; et veut compenser son manque d'originalité par la masse, la prolixité et la subtilité de ses œuvres. D'une part, elle s'absorbe en compilations du néo-platonisme platonicien ; d'autre part, elle s'éprend d'une prédilection de plus en plus marquée pour les commentaires d'Aristote. Porphyre avait mis cette exégèse à la mode dans l'école néo-platonicienne. Nombreux furent ses imitateurs. Cependant, tous les commentateurs d'Aristote, en cette fin de civilisation, ne se recrutent pas dans les mêmes rangs. A côté des interprètes néo-platoniciens, apparaissent des interprètes péripatéticiens, qui se rattachent à la lignée des Andronicus de Rhodes, et des Alexandre d'Aphrodisias (71). Tandis que les successeurs de Porphyre cherchent à concilier Aristote avec Platon, les Lycéens au contraire marquent d'un trait profond les différences qui séparent les deux génies grecs.

Les philosophes des derniers siècles se rencontrent dans les trois centres principaux de l'empire d'Orient : Constantinople, Athènes, Alexandrie. On peut y ajouter quelques écrivains de la décadence latine.

[1]) Cf. TANNERY, *Sur la période finale de la philosophie grecque* (Revue Phil., 1896, pp. 266 et suiv.).

82. L'école de Constantinople. Themistius. — Les empereurs chrétiens d'Orient tentèrent de nombreux efforts pour ériger à Constantinople une école philosophique, et faire de la nouvelle capitale une émule d'Athènes et d'Alexandrie. Dans la 2me moitié du IVe s., on y trouve un des grands commentateurs d'Aristote, THEMISTIUS.

Tout en restant inféodé au paganisme, Themistius, investi de fonctions publiques, fit des concessions à la religion nouvelle que patronnaient les princes, ses protecteurs personnels. Les commentaires de Themistius sur Aristote trahissent le disciple du Lycée ; sans être hostile à Platon, il combat les nouveautés que le néo-platonisme avait entées sur le platonisme. Themistius n'eut pas de successeurs immédiats, et le mouvement philosophique à Constantinople tomba dans un état d'engourdissement séculaire. En 618, l'empereur Héraclius appela un maître alexandrin, espérant que ses leçons réveilleraient de sa torpeur le génie de Byzance. Mais la tentative demeura vaine ; la philosophie byzantine ne devait prendre son essor qu'en des temps nouveaux.

83. L'école d'Athènes. Proclus. Simplicius. — A l'école d'Athènes Aristote règne en maître incontesté ; c'est là aussi que s'accomplit la fusion complète de la dialectique aristotélicienne et de la théosophie mystique des néo-platoniciens.

PROCLUS (420-485) est le représentant le plus influent et le plus caractéristique du néo-platonisme athénien. Métaphysique panthéiste, mystique, ascétisme, mantique, théologie : il n'est aucun des thèmes exploités avant lui, que Proclus ait refusé d'accueillir dans son encyclopédie du néo-platonisme (Στοιχείωσις θεολογική et περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνος θεολογίαν). Esprit systématique, écrivain fécond, puissant par son talent d'assimilation, mais incapable de créer, Proclus résume en lui les phases successives dont se compose l'évolution du néo-platonisme.

La triade, ou la marche triadique, constitue l'idée dynamique de sa philosophie. Tout principe producteur (μονή) — engendre

(πρόοδος) un produit — qui finit par faire retour (ἐπιστροφή) dans le sein de l'être producteur. Car le terme produit, quoique distinct du générateur, n'est que le prolongement de ce dernier, et est doué d'une impulsion fatale à s'absorber en lui. Ce monisme dynamique est la loi du monde, l'ordre universel n'en est que l'application. De l'*un* indéterminé jaillit le νοῦς (Plotin), mais cette émanation n'est possible que grâce à des unités intermédiaires (αὐτοτελεῖς ἑνάδες), dont Proclus fait des dieux personnels (Jamblique). Le νοῦς se divise en trois sphères, qui se subdivisent à leur tour en triades et en hebdomades, de manière à constituer des cadres adaptés au Panthéon païen. La matière est un produit direct d'une des triades du νοῦς et non point, comme chez Plotin, un écoulement final de l'âme du monde. Sur cette métaphysique Proclus greffe une psychologie mystique ; elle a pour base l'illumination extatique de Dieu, et la déification de l'âme par l'intermédiaire des pratiques polythéistes (Plotin et Jamblique).

DAMASCIUS — un disciple d'Ammonius d'Alexandrie — dirigea l'école athénienne vers 520-530 dans le sens des rêveries de Jamblique. Enfin nous y rencontrons le dernier homme marquant de cette génération païenne de philosophes, le quatrième et dernier grand commentateur grec d'Aristote, Simplicius.

Disciple d'Ammonius et de Damascius, SIMPLICIUS est l'auteur d'une glose volumineuse dont plusieurs parties sont parvenues jusqu'à nous. Simplicius est un commentateur personnel. Il professe le plus grand respect pour Platon ; en même temps, il a légué des fragments et des indications qui sont de la plus haute utilité pour l'intelligence des doctrines de ses prédécesseurs.

Quand l'esprit de l'enseignement païen d'Athènes ne répondit plus aux convictions de la majorité des auditeurs, devenus chrétiens, l'empereur Justinien ordonna, par un décret de 529, la fermeture de l'école. C'est à ce moment que l'histoire rapporte l'exode devenu fameux d'un groupe de philosophes dépités, — Damascius et Simplicius étaient du nombre — vers le royaume d'un prince barbare, sympathique aux idées de la civilisation grecque. Leur séjour à la cour persane de Chosroès Nischirwan fut de courte

durée. La nostalgie les ramena dans le monde grec, quand en 533 le roi de Perse conclut un traité de paix avec Justinien. L'école d'Athènes resta définitivement fermée, et ses anciens maîtres se dispersèrent et continuèrent leurs travaux dans la vie privée. C'est après 529 que Simplicius notamment rédigea les commentaires qui nous sont restés de lui.

84. L'école d'Alexandrie. Ammonius. — La personnalité la plus en vue dans l'école d'Alexandrie est AMMONIUS, disciple de Proclus. Il renoue la tradition du néo-platonisme scientifique, et reprend l'exégèse d'Aristote suivant l'esprit de Porphyre. Durant sa longue et influente carrière, Ammonius présida à la formation de la plupart des philosophes de cette fin d'époque. Damascius fut son disciple, plus tard Jean de Philopon, Asclepius, Simplicius, Olympiodore.

Des chrétiens fréquentaient ses leçons, et le maître évitait de blesser leurs croyances. Non seulement l'école d'Alexandrie avait de ces égards, mais à l'encontre de celle d'Athènes, elle évoluait de jour en jour plus décidément vers le christianisme.

JEAN DE PHILOPON, qui écrivit, dans le premier tiers du VI[e] siècle, des commentaires aristotéliciens et un traité *de l'éternité du monde* dirigé contre Proclus, fait expressément profession de la religion catholique. OLYMPIODORE lui aussi est un converti, et l'on peut dire qu'à partir du milieu du VI[e] siècle l'école d'Alexandrie est complètement christianisée.

Un cycle nouveau de spéculations se préparait, lorsqu'en 640 les Arabes envahirent l'Égypte et livrèrent aux flammes les écoles alexandrines et la bibliothèque séculaire qui faisait la gloire des Césars.

85. La philosophie en Occident. — En cessant d'être la capitale politique du monde, Rome voit s'évanouir aussi son prestige scientifique. Le IV[e] siècle ne produit en Occident que des commentaires insignifiants de logique et des traductions latines d'œuvres grecques. VEGETIUS PRAETEXTATUS et MARIUS VICTORINUS (qui vécut comme rhéteur sous Constance vers 350) sont les seuls écrivains qui méritent d'être signalés. Au IV[e] ou au V[e] s.

Chalcidius, au V[e] s. Macrobe se livrent à des compilations platoniciennes et néo-platoniciennes que consultera le haut moyen âge. Quant à Marcianus Capella et Boèce, bien que tributaires l'un et l'autre du monde grec, ils appartiennent aux générations médiévales.

Les influences de la philosophie grecque se perpétuent à travers la philosophie médiévale, où elles s'exercent dans trois directions principales : la philosophie byzantine, asiatique, et occidentale.

On les retrouve ainsi dans la philosophie des Pères de l'Église, qui sert de transition entre la philosophie grecque et la philosophie du moyen âge.

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE.

---

§ 1. — *Notions générales.*

86. Caractères généraux. — L'avènement du christianisme imprime aux études spéculatives une orientation nouvelle. Les Pères de l'Église doivent montrer quel est le *dogme* et le préserver de tout alliage hérétique avec les doctrines judaïques et païennes ; — tout comme ils doivent, sur un autre terrain, maintenir, à l'encontre des schismes, l'unité de *discipline* et de *gouvernement* ecclésiastique. Étant donné le souci primordial de la spéculation patristique, on comprend que la philosophie y apparaît de façon *incidente et secondaire,* et que le choix des questions abordées est déterminé le plus souvent par les nécessités de la polémique.

Voilà pourquoi, la philosophie des Pères est une *philosophie religieuse, au service du dogme.* Pas seulement en ce sens que la

dogmatique prime la philosophie, comme la révélation prime la raison, mais aussi parce que la philosophie n'a d'autre rôle général que de prêter au dogme le secours de ses doctrines. Ces tendances continuent la tradition des écoles néo-platoniciennes contemporaines où l'on confondait également la philosophie et la religion. (p. 81).

Les Pères *étudient de préférence les problèmes tranchés par le dogme nouveau.* Bien que le Christ ne se soit pas constitué chef d'une école philosophique, la religion qu'il a fondée fournit des solutions sur un ensemble de problèmes que la philosophie se pose et résout par d'autres voies [1]). Notons la surélévation de Dieu au-dessus du monde, la création, la Providence, la dépendance essentielle de l'homme à l'égard de Dieu, l'individualité des êtres, la finalité de l'univers, la distinction de l'âme et du corps, l'immortalité personnelle.

Par cela même que leur œuvre philosophique est fragmentaire et secondaire, les Pères de l'Église ne se sont pas mis d'accord sur un ensemble d'idées organiques coordonnées entre elles. Il n'y a pas de synthèse patristique, comme il y eut plus tard une synthèse scolastique. Seuls, les enseignements nouveaux du christianisme sur quelques problèmes agités par la philosophie trouvent créance chez tous, et constituent un élément d'unité. Encore rencontre-t-on dans leur interprétation la plus grande diversité.

La philosophie patristique se déploie dans une civilisation imbue d'idées grecques, dont elle reçoit les influences. Par ce côté, elle se rattache au monde disparaissant, et son mode de penser demeure ancien. Les écrivains de cette époque pratiquent l'éclectisme [2]) et ne s'attachent exclusivement à aucune philosophie grecque. Ils subissent à dose très inégale l'ascendant des néo-platoniciens. Par

[1]) Cela est vrai de toute religion, parce qu'un groupe de questions dont la religion s'occupe rentrent en même temps dans le domaine de la philosophie. Philosophie et religion ont un objet matériel, partiellement commun. — [2]) Cet éclectisme est bien accentué dans ce texte des *Stromates* (1, 7) de Clément d'Alexandrie : Φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στοικὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατονικὴν ἢ τὴν Ἐπικουρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρεσεων τούτων καλῶς... τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.

l'intermédiaire de ces derniers ils sont tributaires du spiritualisme de Platon, qu'ils s'efforcent d'interpréter dans un sens conforme aux doctrines catholiques ; ils recueillent des idées isolées d'Aristote, mais en général suspectent ou rejettent sa théodicée, sa physique et sa psychologie. Ils empruntent aussi des théories à Pythagore, à Socrate, à Sénèque, à Cicéron et à Philon le Juif.

87. Division. — On peut diviser la philosophie patristique, en prenant pour base les luttes religieuses qui lui donnent naissance. Or, l'histoire de ces luttes se répartit en deux périodes, suivant les discussions doctrinales qui en furent le principal aliment, et suivant les résultats auxquels elles aboutirent.

La première période comprend les luttes des trois premiers siècles, depuis la fondation de l'Église jusqu'au concile de Nicée (325) : c'est l'époque de la fixation des dogmes.

La deuxième période embrasse les luttes du IVe au VIIe siècle, depuis le concile de Nicée jusqu'au concile in Trullo (692) : c'est l'époque du développement de la dogmatique chrétienne [1]).

§ 2. — *La philosophie patristique pendant les trois premiers siècles.*

88. Le Gnosticisme. — Le gnosticisme, qui est la principale hérésie des premiers siècles [2]), a de nombreuses attaches avec la philosophie grecque décadente et, comme celle-ci, présente un alliage syncrétique des théories existantes. L'origine du mal, et du monde où le mal se manifeste, est le problème fondamental de tous les systèmes gnostiques. Pour le résoudre, ils recourent à une science plus haute que la foi révélée, à une connaissance religieuse spécifique, qu'ils appellent la γνῶσις. Le dualisme essentiel de Dieu, principe de l'être et du bien, et de la matière, principe du mal (Philon) ; l'évolution de l'être divin, produisant par émanation (προβολή) une série d'Éons de moins en moins parfaits (Plotin) ; l'alliage de l'élément divin et de l'élément matériel donnant naissance au monde : telles sont les idées fondamentales de la métaphysique et de la cosmologie gnostiques. La création, la rédemption chrétienne ne sont dès lors que des phénomènes naturels et nécessaires, des épisodes de la lutte de l'élément divin contre la matière dont il tend à s'affranchir. La rédemption s'achèvera par le retour cosmique de toutes les choses dans leur place propre, ἀποκατάστασις πάντων. Pour adapter ces doctrines aux textes des Écritures, les gnostiques interprètent celles-ci dans un sens allégorique (Philon), jusqu'à ce que la lettre se plie à leurs conceptions [1]).

Le gnosticisme revêtit des formes nombreuses. Au IIIe siècle, il fut vigoureusement combattu par l'école chrétienne d'Alexandrie.

89. L'école chrétienne d'Alexandrie. — Fondée par PANTÈNE († 200), l'école chrétienne d'Alexandrie fut illustrée par CLÉMENT d'ALEXANDRIE († avant 216) et ORIGÈNE (185-254). On possède de Clément d'Alexandrie un ouvrage tripartite, comprenant le Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας, le Παιδαγωγός, et les Στρωματεῖς. — Dans son principal ouvrage Περὶ ἀρχῶν, Origène entreprend le premier exposé systématique du dogme. Entre tous les Pères alexandrins, il subit le plus vivement l'empire de son milieu : de la philosophie gréco-judaïque d'abord, notamment de Philon à qui il emprunte sa théorie de l'interprétation allégorique de la Bible, — de la philosophie de Platon, d'Aristote et des stoïciens, par l'entremise du néo-platonisme, — des systèmes gnostiques même. On a pu dire d'Origène qu'il était chrétien dans son commerce social, grec dans ses conceptions du monde et de Dieu. Ses réfutations du gnosticisme le mènent à plusieurs théories que plus tard ses successeurs désavouèrent.

Les doctrines de théodicée, d'anthropologie et de morale forment la part la plus remarquable de la philosophie de Clément et d'Origène.

La transcendance divine est énergiquement affirmée à l'encontre des monistes. D'autre part, Dieu n'est pas relégué dans un lointain

[1]) Ouvrage d'ensemble : BARDENHEWER, *Patrologie*, 3me édit. refondue, Herder, Fribourg, 1910. — [2]) Il y avait encore d'autres hérétiques : les manichéens, les ébionites, les elcésaïtes, les monarchiens, les millénaristes, les montanistes.

[1]) On retrouve les mêmes principes philosophiques à la base du *manichéisme*, bien que leurs applications aux dogmes catholiques ne soient pas les mêmes que dans le gnosticisme.

inaccessible ; il n'est pas l'être indéterminé que font de lui Philon et les gnostiques, mais il est accessible à l'intelligence humaine, qui le reconnaît dans ses créatures.

La théorie de la création, que déjà les prédécesseurs de Clément et d'Origène interprètent dans un sens biblique, est éloquemment défendue. Ainsi prennent fin les hésitations de la philosophie grecque, impuissante à expliquer les rapports de Dieu et du monde. Platon et Aristote souscrivent au dualisme de Dieu et de la matière, sans justifier l'origine et l'indépendance de celle-ci ; les stoïciens et les néo-platoniciens enseignent l'effusion fatale de la substance ou de l'activité divine dans le fini. Mais le panthéisme moniste n'explique pas pourquoi Dieu se répand dans le contingent, tandis que l'individualisme dualiste se heurte à une inexplicable juxtaposition de la matière et de Dieu. La doctrine de la création, ou de la *production du monde ex nihilo, par un acte de la volonté libre du Tout-Puissant,* est une solution philosophique plus parfaite ; elle maintient avec Aristote la distinction substantielle de l'acte pur et de l'acte mélangé de potentialité, avec Plotin la dépendance primordiale du monde vis-à-vis de Dieu. La théorie créationiste sera reprise par toute l'époque patristique et médiévale.

L'âme est spirituelle et d'une nature supérieure à celle du corps (contre Épicure), bien que certains textes d'Origène semblent contredire à cette thèse ; l'existence de la liberté morale est opposée au déterminisme gnostique ; un ordre moral naturel sert de règle à nos actions [1]).

[1]) Des écrivains de langue latine de cette période, le plus célèbre est TERTULLIEN de Carthage (169-220). Ses ouvrages (principalement *de idolatria, apologeticus, de anima, libri duo ad nationes,* et plusieurs traités sur le gnosticisme), écrits dans une langue vigoureuse et hardie, contiennent des diatribes acerbes contre le gnosticisme, contre les productions artistiques et scientifiques de la société romaine, voire même contre toute science rationnelle. On connaît cette dure parole qu'on place dans sa bouche : *credo quia absurdum.* Prise au sens absolu, elle dénature la base philosophique de l'acte de foi. Toutes les doctrines de Tertullien ne sont pas à l'abri de la critique. Il souscrit au traducianisme de l'âme humaine et croit y retrouver une certaine nature corporelle. Après Tertullien, mais moins importants que lui, viennent CYPRIEN de Carthage (vers (200-258), COMMODIEN, ARNOBE, qui écrivit dans les premières années du IVe s. *(adversus gentes)* et LACTANCE (vers 260-340, *Institutiones divinæ).*

§ 3. — *La philosophie patristique depuis le IVe jusqu'au VIIe s.*

90. La patristique au IVe et au Ve s. — L'édit de Milan (313), dû à la protection de Constantin le Grand, avait donné à l'Église catholique droit de cité dans l'empire ; le concile de Nicée (325) avait fixé ses dogmes capitaux. Elle put désormais tenir des assises solennelles pour promulguer l'enseignement de ses docteurs. Les écoles d'Antioche, d'Alexandrie et de Cappadoce sont, en Orient, les foyers principaux de l'étude théologique ; les luttes doctrinales absorbent le meilleur effort des hommes de ce temps ; d'après leur objet principal, nous distinguons les controverses trinitaristes, christologiques, anthropologiques.

Les *controverses trinitaristes* furent soulevées par l'arianisme. ATHANASE, évêque d'Alexandrie († 373), puis GRÉGOIRE DE NYSSE (331-394), son frère BASILE LE GRAND († 379) et GRÉGOIRE DE NAZIANZE — les « trois lumières de Cappadoce » — furent les adversaires les plus redoutables de l'arianisme.

En Occident, l'arianisme fut combattu par HILAIRE de Poitiers († 366) et S. AMBROISE (vers 349-397). Les ouvrages de S. Ambroise sont marqués au coin du caractère pratique de leur auteur ; chez le célèbre évêque de Milan, l'homme de science est au service de l'homme d'action. Entre tous les écrits des Pères, l'*Hexaemeron* de saint Ambroise est un de ceux que le moyen âge étudiera le plus volontiers ; le *de officiis ministrorum,* où il corrige dans un sens chrétien le *de officiis* de Cicéron, lui valut une réputation d'écrivain moraliste.

Les *controverses christologiques* apparaissent avec NESTORIUS (428) et le Nestorianisme, que combattit CYRILLE D'ALEXANDRIE († 444) ; les *controverses anthropologiques* avec le pélagianisme, qui trouva en la personne de S. Augustin un adversaire de génie.

91. S. Augustin. Vie et œuvres. — S. Augustin n'est pas seulement un des plus célèbres Pères de l'Église ; il est aussi le plus grand philosophe de la période patristique.

Né en 354 à Thagaste, d'une mère chrétienne, Monique, qui contribua puis-

samment à sa formation morale, S. Augustin quitta bientôt l'enseignement de la rhétorique qu'il avait pratiqué en diverses villes de l'Asie Mineure et de l'Italie, pour s'adonner aux études théologiques. Après avoir adhéré au manichéisme, nourrissant aussi des sympathies pour le scepticisme de la nouvelle Académie, il fut converti au catholicisme par S. Ambroise de Milan qui le baptisa en 387. Nous le retrouvons plus tard à Hippone (395) dont il illustra le siège épiscopal ; jusqu'à sa mort en 430, S. Augustin se consacra à la propagation du catholicisme, et à la réfutation des hérésies contemporaines, du pélagianisme notamment, et du manichéisme dont il avait autrefois suivi les doctrines.

Principales œuvres au point de vue philosophique : 1) *Confessionum libri XIII,* autobiographie (vers 400) où il relate l'histoire de sa formation intellectuelle et morale jusqu'à la mort de sa mère (387) ; 2) *Retractationum libri duo* écrits vers 427 et contenant un résumé critique de ses travaux depuis sa conversion ; 3) *Contra Academicos,* dirigé contre ces néo-sceptiques dont il avait un instant partagé les doutes ; 4) *Soliloquiorum l. II ;* 5) *Liber de immortalitate animæ ;* 6) *De quantitate animæ ;* 7) *De magistro ;* 8) *De libero arbitrio ;* 9) *De anima et ejus origine ;* 10 et 11) les célèbres ouvrages *de civitate Dei* et *de trinitate,* dont la portée est avant tout dogmatique et apologétique, abondent aussi en considérations philosophiques. La langue de S. Augustin est riche, mais manque souvent de précision.

WILLMANN, *Geschichte d. Idealismus,* Brunswick, 2e édit. 1908, t. II, § 61-66 (vues d'ensemble) ; J. MARTIN, *S. Augustin,* Paris, 1901, dans la collect. Les Grands Philosophes (monographie du système de S. Augustin, très discuté) ; PORTALIÉ, *Saint Augustin,* art. du Dictionn. de Théol. cathol. de Vacant, t. I, col. 2268-2472 (au point de vue théol. et philos. excellente étude d'ensemble) ; GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme,* Paris, 1896 (bon). MAUSBACH, *Die Ethik d. hl. Augustin* (Freiburg i. Br. 1909), 2 vol. ; WEINAND, H. *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus* (Forschungen z. Christl. Litt. u. Dogmensch., de Ehrhard u. Kirsch. X, 2), Paderborn, 1910.

92. **Caractères généraux de sa philosophie.** — Augustin est familiarisé avec un grand nombre de doctrines de l'antiquité, qui par son canal se transmettront au moyen âge. Il connaît avant tout les néo-platoniciens, notamment Plotin et Porphyre ; mais, ignorant le grec, il les lit dans des traductions de Marius Victorinus. Platon, à qui il décerne ses plus beaux éloges, ne lui est probablement connu que par les sources néo-platoniciennes. Il ne cite Aristote que trois fois (*vir excellentis ingenii et eloquii Platoni quidem impar)* [1]) et semble ignorer son système [2]) ; mais

[1]) *De civitate Dei,* VIII, 12. — [2]) Il croit que la philosophie d'Aristote ne diffère pas essentiellement de celle de Platon, et ne sépare pas Platon des Alexandrins. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme,* p. 52.

l'importance qu'il attache à la dialectique, pour l'explication des Écritures, devait plus tard contribuer à la vénération que le moyen âge conçut pour la logique d'Aristote. Par contre, Augustin connaît Pythagore, les stoïciens, les épicuriens, les académiciens, principalement par ce qu'en rapporte Cicéron [1]).

C'est au néo-platonisme qu'Augustin doit sa psychologie, sa méthode d'investigation par la conscience, sa distinction excessive du sensible et du suprasensible, et un grand nombre de doctrines sur Dieu. Mais, bien que profondes, les influences néo-platoniciennes perdent leur caractère spécifique et s'adaptent au génie d'une philosophie nouvelle. Le polythéisme des dieux inférieurs, l'âme du monde et son éternité, la métempsycose et surtout le panthéisme et l'émanation fatale et éternelle sont expressément rejetés. Beaucoup de théories, principalement des théories attribuées à Platon, sont pliées aux exigences d'une théodicée nouvelle.

La philosophie de S. Augustin a Dieu pour centre. Vers l'étude de Dieu convergent sa métaphysique, sa morale, et surtout sa psychologie. « Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino » [2]). Cette étude de Dieu est imprégnée à la fois d'*intellectualisme et de mysticisme* étroitement fusionnés. Il faut chercher le vrai, non seulement pour le connaître, mais pour l'aimer [3]). La philosophie est l'amour de la sagesse, c'est-à-dire l'amour de Dieu. « Si sapientia Deus est ... verus philosophus est amator Dei » [4]). Et ce Dieu que la philosophie apprend à aimer est la sainte Trinité, enseignée par la foi chrétienne [5]).

Enfin la philosophie augustinienne est religieuse, et suit pas à

[1]) GRANDGEORGE, *op. cit.,* pp. 30 et suiv. — [2]) *Soliloq.,* I, 7. — [3]) « *O veritas, veritas ! quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi. (Confess.,* l. III, c. VI). Le génie d'Augustin, c'est ce don merveilleux d'embrasser la vérité par toutes les fibres de son âme, non par le cœur seulement, le cœur ne pense pas, non par l'esprit isolé, il ne saisit que la vérité abstraite et comme morte ; Augustin cherche la vérité vivante ; même quand il combat certaines idées platoniciennes, il est de la famille de Platon, non d'Aristote. Par là sans doute il est de tous les temps, parce qu'il communique avec toutes les âmes, mais il est surtout moderne ; car chez lui la doctrine n'est pas la froide lumière de l'École ; elle est vivante et pénétrée de sentiment personnel. » PORTALIÉ, *op. cit.,* col. 2453. — [4]) *De civit. Dei,* VIII, 1. — [5]) *De ordine,* II, v. 16.

pas les cadres de sa dogmatique, telle que les phases de sa polémique obligent le docteur d'Hippone à la traiter. Aux services que la raison rend à la foi correspondent des services que la foi rend à la raison : le *intellige ut credas* et le *crede ut intelligas* ébauchent un système de rapports que le XIII[e] s. établira scientifiquement. La raison fournit les concepts qui sont à la base de ce qu'il faut croire, elle établit l'existence et l'infaillibilité de la révélation. Mais d'autre part il est des vérités que la raison ne soupçonnerait même pas, si Dieu ne les proposait à notre foi.

Il résulte des faits mêmes de sa vie que le docteur d'Hippone, avant d'arriver au développement complet et définitif de sa pensée philosophique, a traversé de nombreuses étapes. Nous les négligeons ici ; mais il importe d'en tenir compte dans l'étude d'un ouvrage spécial d'Augustin.

93. **Théodicée et métaphysique.** — Augustin démontre l'*existence* de Dieu *a posteriori*, par la contingence du monde, par l'ordre de l'univers, par le témoignage de la conscience, par le consentement universel. Mais une de ses preuves favorites est l'interprétation des caractères de nécessité et d'immutabilité de nos représentations intellectuelles, et des vérités premières qui servent de norme à nos jugements et à notre conduite : l'objet de ces idées ne peut être nécessaire et immuable que parce qu'il participe de l'essence nécessaire et immuable de Dieu ; nos jugements sur la vérité, la bonté, la beauté exigent qu'il y ait une vérité, une bonté, une beauté absolue qui leur serve de norme. Donc Dieu est [1]).

Contre les manichéens, il défend le monisme primordial d'un Dieu bon, infiniment parfait ; contre les néo-platoniciens, la théorie de la création, nécessairement produite dans le temps. Divers thèmes alexandrins sont transposés dans cette théodicée augustinienne, avec les modifications qu'exige l'orientation anti-panthéiste de l'augustinisme : l'impuissance de l'homme à comprendre Dieu ; la surélévation de Dieu au-dessus des catégories ; sa simplicité,

[1]) *De lib. arbitrio*, II, 12 et 15.

son éternité, sa bonté. La science divine est un des problèmes de prédilection de la philosophie d'Augustin. A cette étude se rapporte la théorie de l'exemplarisme à laquelle il a attaché son nom [1]).

Avant de construire une arche, l'artisan doit en concevoir le modèle. De même, avant de créer l'univers, Dieu a dû en concevoir le plan grandiose ; il connaît les essences possibles, dans leur rapport avec son essence infinie dont elles sont de lointaines imitations *(principales formae quaedam vel rationes rerum, in divina intelligentia continentur)*. A chaque individualité contingente correspond une *idée* divine, norme de sa réalité *(singula igitur propriis sunt creata rationibus)*.

Assises dernières de toute *réalité* contingente, les idées divines sont aussi le fondement suprême de l'*intelligibilité* des essences, et par voie de conséquence, sur elles repose finalement la *certitude* du savoir humain, car nos idées sont conformes aux choses. Ni dans les choses ni en nous-mêmes, nous ne découvrons une raison suffisante de la vérité immuable et nécessaire de ces choses.

L'exemplarisme augustinien est un emprunt au platonisme, mais corrige sur un point capital la théorie platonicienne des Idées séparées. Il corrige non moins la théorie néo-platonicienne, où les Idées sont un produit et une déchéance de l'Un.

94. **Physique.** — Pour expliquer la constitution des substances corporelles, Augustin admet une matière et une forme, et bien qu'à certains endroits sa notion de matière fasse songer à une masse chaotique sortie du néant sur un geste du Créateur, il s'exprime dans divers passages des *Confessions* [2]) sur la matière ou l'indéterminé, incapable d'exister sans la forme, en des termes qui rappellent la doctrine d'Aristote. C'est en partant de cette idée qu'il admet une *quasi materia* dans les anges. Le rapport de la matière avec un état quantitatif de l'être est étranger à la physique d'Augustin.

Dieu a déposé dans la matière un trésor latent de forces actives

[1]) V. surtout *L. 83 qq.*, q. 46. — [2]) XII, 6 et 8.

constituées d'après les exemplaires qui, dans la science éternelle, correspondent aux essences matérielles. Ce sont les *principes séminaux* ou les *rationes seminales* (59), dont la germination successive au sein de la matière, lorsque les circonstances opportunes sont réalisées, *acceptis opportunitatibus* [1]), produit les êtres particuliers. A chaque espèce naturelle de corps correspond un germe distinct.

S. Augustin souscrit franchement à l'optimisme esthétique et métaphysique du monde, et cherche ses fondements dans la pensée de Dieu, qui a dû concevoir entre les essences des rapports harmonieux.

95. Psychologie. — S. Augustin est, selon tout le sens du mot, psychologue. Son analyse des états psychiques témoigne d'un don remarquable d'observation interne.

L'âme est *spirituelle*. Augustin le prouve par les caractères de la représentation intellectuelle et par la connaissance que l'âme possède d'elle-même ; l'*immortalité* de l'âme repose sur sa spiritualité et sur sa participation aux vérités immuables et éternelles. Mis en demeure de se prononcer sur l'*origine* de l'âme, le philosophe africain se meut dans des hésitations pénibles, qui se perpétueront pendant la première partie du moyen âge : d'une part, la transmission du péché originel l'incline à souscrire au *traducianisme* ou *génératianisme,* pour qui l'âme de l'enfant se détache de l'âme même des générateurs ; d'autre part, il ne rejette pas le *créatianisme,* qui enseigne la création journalière des âmes lors de la génération. Il n'y a qu'*une âme* en nous, et cette âme unique et simple (contre Platon, 25), est répandue par tout le corps. Avec le corps elle forme l'homme.

L'âme et le corps gardent leur substantialité propre ; l'âme se sert du corps (homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore) [2]) et le régit (regendo corpori accommodata) [3]). Ces définitions accusent des influences platoniciennes. Augustin ne s'en

[1]) *De Gen. ad litt.*, VII, 28. — [2]) *De moribus Eccl. cath.*, I, XXVII. — [3]) *De quant. animae*, XIII.

est jamais affranchi, bien qu'on rencontre par endroits des formules inspirées, ce semble, d'un esprit différent.

L'âme se manifeste par de *multiples activités,* qui ne diffèrent pas réellement de sa substance : Augustin reconnaît volontiers trois facultés, la mémoire, l'intelligence, la volonté — une des nombreuses divisions trichotomiques de sa psychologie, dans laquelle il cherche de préférence une image de la Sainte Trinité. Étudions de plus près l'intelligence et la volonté.

Un postulat dogmatique est à la base de sa théorie de la connaissance intellectuelle : A l'encontre du scepticisme académicien, auquel il avait adhéré d'abord, Augustin pose en thèse que la certitude existe, et qu'elle est nécessaire au bonheur. Une certitude primordiale est celle de la conscience (noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas) [1]) et de la réalité du moi pensant (omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est) [2]). Nous sommes certains aussi des premiers principes de l'ordre logique, métaphysique et moral, et des représentations intellectuelles du monde extérieur *(ratio, intellectus).* Si nous accordons à celles-ci une confiance que nous refusons à la perception sensible et à ses données fugitives et variables (Platon), c'est que nous connaissons la norme de leur vérité. Cette norme est la ressemblance de nos idées avec les idées divines, et conséquemment avec la réalité objective. Notre intelligence est faite pour connaître le vrai, parce qu'elle est une participation finie de l'intelligence infinie. En dernière analyse, Augustin résout le problème critériologique en le rattachant, par voie déductive, à sa théodicée.

L'illumination divine joue dans la connaissance intellectuelle un rôle qu'il importe de préciser. Augustin se plaît à comparer Dieu au soleil de l'âme (néo-platonisme), à la lumière de notre intelligence, dans laquelle nous voyons la vérité immuable des choses : ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur [3]) ; in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit intueatur [4]). Le

[1]) *De vera relig.*, 72. — [2]) *Ibid.*, 73. — [3]) *Solil.*, I, 1, c. 8. — [4]) *De Trinit.*, XII, 15.

de magistro représente Dieu comme le maître intérieur de l'âme. Le *de trinitate* [1]) oppose la *ratio inferior* (quae intendit temporalibus) à la *ratio superior* (quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis).

Ces formules et d'autres ont joué un rôle historique considérable au moyen âge, et la difficulté de leur interprétation explique que des systèmes opposés les invoquent tour à tour à leur appui. Il est certain que S. Augustin ne leur a pas donné un sens *ontologiste,* comme si notre intelligence contemplait directement les vérités immuables dans l'essence divine. Il est non moins certain que dans plusieurs passages l'action illuminatrice de Dieu vise l'acte créateur, auquel l'âme et l'intelligence doivent leur réalité [2]). Beaucoup d'autres formules ne sont que des paraphrases variées de sa doctrine favorite sur la *nature* du savoir intellectuel et les fondements derniers de sa certitude. Telle, sa théorie de la *ratio superior,* par laquelle nous comprenons que les essences de toutes choses sont nécessairement et immuablement conformes à leur exemplaire incréé, base de toute vérité *(incommutabilia vera)* et qu'ainsi la nécessité et l'immutabilité de nos idées et principes reposent sur l'essence de Dieu [3]). Enfin d'autres textes semblent exiger cette interprétation, qui s'harmonise non moins bien avec les données de l'idéogénie augustinienne et ses preuves de l'existence de Dieu : Augustin tranche la question de l'*origine* des idées, Dieu les imprimant successivement en nous comme le sceau laisse son empreinte dans la cire [4]).

[1]) XII, 1-7. — [2]) P. ex. *de civit. Dei,* X. 2. — [3]) Par opposition à la *ratio inferior,* ou la connaissance directe des choses par l'intelligence. Même les connaissances des choses temporelles « non sunt tamen rationis expertia nec hominibus pecoribusque communia. Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent. » *De Trinit.,* XII, 2. *Ibid.,* XII, 15, où il appelle du nom de science la « temporalium rerum cognitio rationalis, » par opposition à la *sapientia* ou la connaissance des fondements de la certitude. Cf. *De libero arbitrio,* II. — [4]) *De Trinitate,* XIV, 15. Portalié *(op. cit.,* t. I, col. 2334 et suiv.), qui étudie longuement cette question, donne à toutes les formules un sens *idéogénique.* Nous ne pouvons admettre cette interprétation sous cette forme outrancière. Portalié ne parle pas de la distinction de la *ratio superior* et *inferior* qui est capitale dans cette question, et qui vise certainement les fondements des essences et de la certitude. Cf. KLEUTGEN, *La philosophie scolastique* (1869), t. II, pp. 411-451. Nous y renvoyons.

Quelle est l'*origine des connaissances intellectuelles ?* L'évêque d'Hippone se prononça primitivement en faveur de la réminiscence platonicienne [1]) ; et plus tard, quand il rétracta cette idéologie, ce ne fut que pour rejeter la théorie platonicienne de la préexistence des âmes. Il maintient que l'âme, de nature intelligible, peut découvrir ses connaissances en se repliant sur elle-même [2]).

Le rôle qu'Augustin attribue aux sens corporels dans la genèse de la sensation est conforme à cette idéogénie innatiste. Le phénomène psychique s'accomplit dans l'âme, « sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus », le corps n'agit en rien sur ce qui est supérieur [3]). Ce n'est pas le corps qui par une action causale imprime sa propre image dans l'âme, mais l'âme engendre en elle l'image du corps.

Nos idées sont donc innées (Platon) [4]). Et s'il en est ainsi, leur présence est explicable par des interventions successives de Dieu, à mesure que notre intelligence se développe, — aussi bien que par une action unique de Dieu, qui, au moment de son union avec le corps, aurait déposé dans l'âme un trésor latent de savoir.

Le vouloir est prépondérant dans la vie psychique, et Augustin affirme sa primauté de noblesse sur le connaître. Non seulement sur son ordre le sens intime et l'intelligence entrent en exercice, mais la pureté du vouloir et de ses désirs est une condition de la sagesse. Seule l'âme qui est sainte et pure « quae sancta et pura

[1]) *De quantitate animæ,* 20. — [2]) « Illud quod dixi « omnes artes animam secum attulisse midi videtur... » non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hic in alio corpore, vel alibi... aliquando vixisse : et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse (L. XII *de Trinit.,* c. 15). Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere supra diximus (c. 4), ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, inquantum eas videt, intantum de his vera respondeat. » *Retract.,* I, 8.— [3]) *De quantitate animæ,* c. 23, 41. Cf. OTT, *Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntniss* (Philos. Jahrb. 1900, p 50). — [4]) « Dès qu'il se met à écrire, saint Augustin enseigne la doctrine de l'innéité ; et il s'y est toujours tenu. » J. MARTIN, *S. Augustin,* p. 51.

fuerit » [1]) peut aspirer à la connaissance du vrai par la *ratio superior*. La vérité est un bien qu'il faut *aimer* de toutes les énergies de son âme. De plus, l'adhésion de l'esprit à certaines vérités mystérieuses — comme l'union de l'âme et du corps — ne se parfait que une intervention volontaire. Enfin la volonté jouit de cette autre prérogative : elle est psychologiquement et moralement libre.

96. Morale. — Tout être est bon dans la mesure où il est (Platon). Dieu, ou la Bonté suprême, est la fin dernière de l'homme, et l'union de l'âme avec Dieu sera pour elle le suprême bonheur (eudémonisme). Elle se réalisera par la vision béatifique, qui loin d'entrainer l'inconscience (néo-platoniciens) exaltera la personnalité humaine. La justice de Dieu et les rapports nécessaires des essences sont la base de la distinction absolue du bien et du mal. Les polémiques qu'il engagea contre le manichéisme, le pélagianisme et le semipélagianisme, amenèrent S. Augustin à étudier les problèmes du mal, de la liberté, de la grâce, de la prédestination. Le mal ne se partage pas avec le bien l'empyrée métaphysique (manichéisme); il n'est rien de positif, sinon le scorpion mourrait de son propre venin; il est une privation du bien, et par conséquent n'affecte que les choses contingentes, douées d'un certain degré de bonté. Quant à la conciliation de la liberté humaine et du gouvernement divin par la grâce et la prédestination, les textes augustiniens qui se rapportent à cette matière ont soulevé des controverses séculaires, d'ordre principalement théologique, et les systèmes les plus divers se sont autorisés du docteur d'Hippone.

La morale d'Augustin comme le reste de sa philosophie, soude étroitement la vie de la nature et de la grâce ; elle édifie la notion de la perfection chrétienne, opposant sans cesse l'idéal nouveau au bonheur et à la vertu telles que les concevaient alors les stoïciens, les épicuriens et surtout les néo-platoniciens [2]).

S. Augustin exerça une influence prépondérante sur les destinées de la théologie (spéculative et mystique) et de la philosophie scolastique [1]).

[1]) *Lib. 83, qq.*, 66. — [2]) Voir le livre de MAUSBACH, cité, p. 92.

97. Némésius. — Évêque d'Émèse en Phénicie, Némésius écrivit à la fin du IV[e] ou au début du V[e] siècle, un traité de vulgarisation περὶ φύσεως ἀνθρώπου, utilisé au moyen âge [2]), et qu'on peut considérer comme le premier manuel complet et systématique d'anthropologie. L'auteur tente d'adapter au dogme les théories psychologiques de l'antiquité. Éclectique comme tous les philosophes de son temps, Némésius emprunte aux néo-platoniciens leurs doctrines sur la nature de l'âme et son union avec le corps, à Galien ses nouvelles données physiologiques, aux stoïciens leur système des passions, aux épicuriens leur théorie du plaisir, enfin à Aristote sa conception de la volonté. De ce syncrétisme résultent des obscurités et des contradictions. Bien que Némésius n'ose pas afficher ouvertement ses sympathies pour le Stagirite, — comme s'il craignait de blesser les opinions de ses contemporains qui réprouvaient le naturalisme expérimental d'Aristote pour s'en tenir au spiritualisme de Platon —, cet hommage rendu au péripatétisme est significatif, et annonce un prochain revirement d'idées [3]).

98. Les écrivains du V[e] siècle. Le Pseudo-Denys. — A partir du V[e] siècle, la philosophie patristique perd de sa vigueur. On retrouve l'influence du néo-platonisme, dans une mesure

[1]) Parmi les autres écrivains du IV[e] siècle, moins directement mêlés à la polémique, mentionnons S. JÉRÔME († 419), auteur de la *Vulgate*, du *liber de viris illustribus*, d'une traduction de la chronique d'Eusèbe. Ses lettres firent les délices des clercs du moyen âge, et son histoire littéraire resta pendant de longs siècles le modèle des annalistes et chroniqueurs. RUFIN (vers 346-410) qui fut d'abord l'ami de S. Jérôme, plus tard s'aliéna son amitié à cause de ses opinions origénistes, traduisit un grand nombre d'œuvres grecques en latin, notamment l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, des homélies, et le περὶ ἀρχῶν d'Origène. Il écrivit aussi des traités originaux en latin. — [2]) Sous le nom de Grégoire de Nysse. — [3]) DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius* (dans Beitr. z. Gesch. d. Phil., d. Mitt., III, 1), Munster, 1900. Un traité περὶ ψυχῆς, imprimé parmi les œuvres de Grégoire le Thaumaturge (disciple d'Origène), ne serait qu'une compilation de Némésius rédigée entre le V[e] et VII[e] siècle par un inconnu, qui aurait peut-être utilisé un fragment de Grégoire. Cf. J. LEBRETON, dans Bulletin Littér. ecclésiast., mars 1906, p. 73-83.

où il se concilie difficilement avec le christianisme, chez SYNÉSIOS de Cyrène (vers 370 — 413). A PROCOPE de Gaza on attribue —peut-être à tort—un traité qui combat la στοιχείωσις θεολογική de Proclus. Au point de vue de l'histoire générale des idées, un seul homme émerge dans la littérature orientale de cette période : c'est l'auteur faussement connu sous le nom de S. Denys l'Aéropagite, disciple de S. Paul. De longues controverses se sont élevées sur cette personnalité. Il semble qu'il faille localiser ses écrits à la fin du Ve ou au début du VIe siècle. Ils n'apparaissent pas avant l'époque de la grande conférence religieuse de Constantinople en 533, et Hypate d'Ephèse les déclara apocryphes. Par contre le pape Martin I soutint leur authenticité et les introduisit en Occident. Les traités du pseudo-Denys sur *les noms divins, la théologie mystique, la hiérarchie céleste, la hiérarchie ecclésiastique,* ont inspiré la mystique et la scolastique jusqu'à la Renaissance. Ils contiennent une conception systématique du culte chrétien, basée sur l'allégorie. Un des premiers admirateurs et imitateurs du pseudo-Denys fut MAXIME LE CONFESSEUR (vers 580-662).

La philosophie du pseudo-Denys a pour pivot Dieu et l'union mystique.

Dieu, *en lui-même,* a toutes les perfections des créatures. Il est bonté, beauté, force, unité (traité des noms divins). Mais à raison de sa transcendance (traité de la théologie mystique), il est à un certain point ineffable, obscur, non-être (Plotin).

Dieu, *principe des choses,* est avant tout bonté et amour. Les autres êtres sont des effusions de sa bonté *(processiones divinæ),* comme la lumière est une effusion du soleil (Platon, Plotin) ; ils sont l'objet de sa providence. Entre l'homme et Dieu, se place une hiérarchie d'esprits célestes (traité de la hiérarchie céleste) dont la hiérarchie ecclésiastique est le décalque (traité de la hiérarchie ecclésiastique).

Dieu, *fin des choses,* attire tout vers lui. Le bien après être descendu dans la créature, remonte à son point de départ. La déification, qui réalise ce retour, s'étend aux êtres inorganiques

et organiques, toutes choses portant en elles un appétit du divin. En ce qui concerne l'homme, ce retour vers Dieu se réalise par le ravissement de la connaissance et le délire de l'amour, sous leurs formes variées.

De nombreux parallèles ont montré [1]) que le pseudo-Denys s'est principalement inspiré de Proclus, non seulement dans une foule de doctrines particulières, mais encore dans sa terminologie et ses formules. De même, sa mystique reproduit la symbolique, les allégories, les états et les voies mystiques des alexandrins, leur théorie de la prière, et du caractère divin de l'extase « où le semblable est connu par le semblable ». Malgré ces emprunts, la philosophie du pseudo-Denys est théiste et non panthéiste, car elle affirme la distinction *substantielle* de Dieu et de la créature ; sa mystique est chrétienne, car elle est basée sur la grâce. Il n'en est pas moins vrai que les termes obscurs et exaltés dont se sert l'auteur peuvent s'interpréter dans le sens du panthéisme ou de l'individualisme [2]). Au moyen âge ils donnent le change, et le mysticisme hétérodoxe, aussi bien que le mysticisme orthodoxe, s'autorise du pseudo-Denys (v. plus loin le mysticisme médiéval).

Par leur race, leur mode de penser et leur influence, les philosophes postérieurs au Ve s. appartiennent à l'époque médiévale.

[1]) H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz, 1900). Sur la question dionysienne, voir en outre J. STIGLMAYR. *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schrifte u. ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankoncil* (Feldkirch, 1895) ; *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten D. Areopagita in der Lehre vom Uebel* (Historisches Jahrb. 1895); OTTO SIEBERT, *Die Metaphysik u. Ethik d. Pseudo-Dionysius Areop.* (Jena, 1894). — [2]) KOCH, *Op. cit.*, p. 194.

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — *Notions générales.*

99. Philosophie scolastique et théologie scolastique. — La *philosophie* scolastique — comme toute philosophie — consiste dans une explication *rationnelle*, par leurs causes dernières, de la nature et de l'ordre universel. Or, après qu'on a longtemps nié l'existence d'une *philosophie* [1]) scolastique, on la confond presque toujours avec la *théologie scolastique*, qui est une systématisation de doctrines proposées par une *révélation* positive de Dieu.

Cette confusion fausse le sens de l'étude historique dont s'occupe ce traité, puisqu'elle fait de l'histoire de la philosophie au moyen âge un département de l'histoire des religions. Elle est condamnée expressément par les princes de la philosophie du XIII[e] siècle, qui ont établi la *distinction* de la science philosophique et de la science théologique.

C'est de la philosophie scolastique et non de la théologie scolastique qu'il s'agira dans cette histoire. Lorsqu'on emploiera le terme *scolastique* tout court, celui-ci sera donc pris comme synonyme de *philosophie* scolastique.

[1]) P. ex. PRANTL, *Geschichte der Logik*, nie l'existence au moyen âge d'une philosophie proprement dite. Il n'y eut alors, selon lui, que des discussions de logique et de théologie.

100. Comment définir la philosophie scolastique. Notions fausses et incomplètes. — On peut définir le *nom* donné à la philosophie scolastique ou la *chose* que le nom représente. La première définition est nominale, la seconde réelle. Définir une chose est dire ce que la chose est, et ce qui, du coup, la distingue de toute autre chose. La définition réelle sera d'autant plus parfaite qu'elle pénétrera plus avant dans la nature de la chose à connaître.

Ce critère de la perfection relative des définitions réelles permet de juger à leur valeur un double groupe de définitions réelles : les définitions *intrinsèques* et les définitions *extrinsèques*. En effet, toute chose peut être soumise à un double procédé de définition : en cherchant à pénétrer ce qu'est la chose *en elle-même*, quels sont ses éléments constitutifs et comment ils se caractérisent, on atteint la chose à définir telle qu'elle est, d'une manière absolue et intrinsèque. Au contraire, en observant les *relations de la chose avec une autre chose*, on voit surgir ses aspects relatifs et extrinsèques.

Une *philosophie* étant constituée par son contenu doctrinal, on appellera définitions ou notions *intrinsèques* ou *absolues* de la scolastique, celles qui se basent sur ses doctrines. Chercher de la philosophie scolastique des notions *extrinsèques* ou *relatives*, c'est tourner le dos à ce contenu doctrinal, se désintéresser de sa signification propre et de ses caractères, pour établir des relations entre des éléments *étrangers à la doctrine* et cette doctrine même.

Or, c'est à des rapprochements de cette nature, parfois même à l'étude étymologique des mots, que s'est bornée l'œuvre de définition de presque tous les historiens de la scolastique. De là une série de définitions fausses ou incomplètes : il importe de réfuter les unes, de déterminer la part de vérité, mais aussi l'insuffisance des autres.

On peut les ranger sous trois groupes. Le premier groupe contient les définition verbales.

Le second groupe se compose de définitions réelles, mais extrinsèques à la *doctrine* scolastique. On a cherché à caractériser la doctrine scolastique en établissant ses relations : 1° avec sa langue

et ses méthodes d'exposition ; 2° avec le moyen âge ou le moment de son dévéloppement historique ; 3° avec la théologie scolastique ; 4° avec la philosophie ancienne.

Le troisième groupe se compose de définitions réelles et intrinsèques, mais insuffisantes.

101. Plusieurs de ces notions ont été accréditées par la Renaissance. — Avant d'étudier en détail les notions insuffisantes qui circulent sur le compte de la philosophie scolastique, il est intéressant de noter que plusieurs sont l'écho des jugements émis par la Renaissance et perpétués aux siècles suivants. C'est déjà dire que leur origine est suspecte. Épris de l'antiquité classique et de tous les produits de sa civilisation, les écrivains de la Renaissance, un Érasme, un Vivès, un Cornelius Agrippa [1]), considèrent comme une époque de barbarie les siècles qui les séparent de l'antiquité ; et ils attachent un sens péjoratif au terme moyen âge (âge moyen ou intermédiaire entre l'antiquité et la Renaissance) [2]). De même que le classicisme italien du XVIe siècle employa l'épithète de *gothique* comme synonyme de barbare, pour caractériser l'art architectural du moyen âge [3]), de même l'humanisme, la Réforme, et plus tard la philosophie moderne prêtèrent un sens infamant à l'épithète *scolastique*, pour désigner la philosophie du moyen âge, *telle qu'ils la connaissaient ou la croyaient connaître.*

On appela scolastique, la philosophie enseignée en mauvais latin, abusant du syllogisme, s'occupant de subtilités ou de niaiseries. On dit encore qu'elle s'était asservie à Aristote, mais qu'elle ne l'avait pas compris ; et comme toutes les philosophies à partir du XVIe siècle proclament haut leur indépendance vis-à-vis des dogmes, on l'accusa d'être au service de la religion catholique, ou de la théologie papale, *eam esse philosophiam in servitutem theologiae Papaeae* (sic) *redactam* [4]). Avec le mépris pour la scolastique

[1]) V. QUATRIÈME PÉRIODE, chap. II. — [2]) Cf. KURTH, *Qu'est-ce que le moyen âge*, 2e édit. dans la collect. *Science et Religion*, 1905. — [3]) ANDRÉ MICHEL, *Histoire de l'Art*, t. I, p. 934, Paris, 1905. — [4]) Préface de Heymannus au traité de Tribbechovius, Iena 1719, p. XXII. On trouve toutes ces notions dans un petit

grandit l'ignorance de ses doctrines, et le mot désigna une philosophie vague où il est question de matière et de forme, de puissances, d'essence et d'existence, etc.

Tribbechovius (1641-1687), nous apprend quels sont les philosophes scolastiques : ce sont avant tout les terministes, scotistes et thomistes de la fin du moyen âge, auxquels il ajoute Anselme, Abelard, Roscelin, Thomas d'Aquin, Albert le Grand (Hercules Albertus ille magnus), Duns Scot (tenebrarum magister) et quelques autres [1]). Il ajoute que la science des scolastiques vient des arabes : « Quidquid enim sapuere scholastici, illud omne Arabibus acceptum tulere » [2]).

102. Sens du mot scolastique. — Le mot *scolastique* n'a pas la même signification pour les hommes du moyen âge et pour les écrivains de la Renaissance. Au moyen âge, le *scholasticus* (de *schola*, école) est le maître, qui dirige une école, ou l'homme de culture versé dans le trivium et le quadrivium. Par extension on appela de ce nom tout savant et tout professeur [3]), et le titre est honorifique [4]).

Au contraire la Renaissance et la Réforme abandonnent ce sens professionnel (titulaire d'un enseignement) et adoptent un sens *idéologique*, désignant par là les théologiens (théologie scolastique) ou les philosophes (philosophie scolastique) du moyen âge. On distingue les théologiens des philosophes, mais en même temps l'épithète reçoit pour les uns et les autres une acception méprisante. Elle devient synonyme de sophiste [5]).

livre curieux et rare, consacré tout entier à la scolastique et qui constitue, un siècle avant l'ouvrage de Brucker, une histoire de la philosophie scolastique. ADAM TRIBBECHOVIUS, *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia.* Giessae, 1665 et Ienae 1719. — [1]) P. 58, 46 et passim. — [2]) P. 126. — [3]) Sur les acceptions historiques du mot *scolastique* chez les grecs, les latins, et au moyen âge, v. TRIBBECHOVIUS, *op. cit.*, et MANSER, *op cit.*, n° 116, pp. 320 et suiv. — [4]) L'abbé Hilduin, vers 835, qualifie un certain Fortunat de *Scolasticissimus.* Monum. Germ. Hist. Epp. T. V, 333_{28}. — [5]) TRIBBECHOVIUS, *op. cit.*, pp. 39, 66. Citons au hasard : « Qui litterarum regnum media in barbarie tenuerunt Scholastici (p. 37) ; Scholastici omne punctum tum demum se tulisse arbitrantur, si quando tribus syllogismis instructi de quavis materia litem movere possent (*ibid.*); abyssos potentionabilitudinalitatum et aptitudinalitatum (p. 46) ». Il rappelle le jugement de Bullinge-

103. Définition verbale. La scolastique et les écoles. — Par « scolastique » B. Hauréau entend la philosophie telle qu'elle était enseignée dans les écoles du moyen âge [1]). De même, M. Picavet appelle la scolastique, « fille des écoles » [2]). Cette définition, purement *étymologique* et *verbale,* est stérile dans la question qui nous occupe. Le haut moyen âge appela « scolastiques » ses musiciens et ses astronomes comme ses philosophes et ses théologiens. En admettant même que par *schola* on désignât l'enseignement par excellence, celui de la philosophie et de la théologie, ou des deux sciences qui couronnaient le savoir, pareille notion n'apprend pas à *connaître* et à *juger* la doctrine même enseignée du haut des chaires médiévales. Sans compter que si la scolastique est la fille des écoles, elle n'appartiendrait pas plus au moyen âge qu'au siècle où nous vivons, puisque la propagation du livre n'a pas mis fin à l'enseignement oral. Grâce à un élargissement logique de la notion, on a pu dire qu'« il y a des scolastiques chez les néo-platoniciens, au temps de Kant, de Hegel et de Cousin » [3]). Mais appliquée en dehors du moyen âge, cette terminologie n'est pas encore acceptée, et nous doutons qu'elle le soit jamais.

104. Définition de la scolastique par sa méthode didactique. — Par *méthode scolastique* les historiens entendent des choses très différentes et souvent confondues. Ce mot désigne :

1° Quand il s'agit de philosophie scolastique, un procédé de constitution scientifique (méthode constitutive) ou un procédé extérieur d'enseignement (méthode didactique).

rus : « utuntur interpretibus sive expositoribus putidissimis, Tartareto Bricoto, Scoto et copulatis quibusdam terque quaterque ineptissimis (p. 49) ; les diatribus d'Érasme : « cum nil nisi meram barbariem evomuerint » (p. 336), de Vivès, d'Aventin. Parlant de la dernière période : « Habetque post Scotum, Holcot, Tricot, Bricot, Boqinquam et plures alios... Et quis sigillatim omnes enumerare, deque operibus eorum commentari posset, cum numerus eorum ad XII M. excreverit » (p. 333). — [1]) *Hist. philos. scolastique* I, 36 ; *Dictionn. sciences philosoph.* (de Franck) au mot *scolastique.* — [2]) *Revue Philos.* 1902, p. 185 ; *Grande Encycl.* au mot *scolastique.* — [3]) PICAVET, dans le *Moyen âge,* 1902, p. 34. En cela il est plus logique que M. Hauréau, qui faisait coïncider la chute de la scolastique avec la découverte de l'imprimerie.

2° Quand il s'agit de théologie scolastique, la méthode scolastique signifie pour beaucoup l'emploi de la dialectique au profit du dogme. Il en sera parlé plus loin.

Certains définissent la philosophie scolastique par sa méthode didactique, c'est-à-dire soit par la systématisation pédagogique comme telle, soit par un appareil spécial de son enseignement. La scolastique désigne l'appropriation de la science (quelle qu'elle soit) à l'école *(Schulwissenschaft)* ; on oppose alors le désordre des matériaux scientifiques maniés par les Pères de l'Église aux cadres secs et rigoureux dans lesquels est renfermé l'enseignement au moyen âge [1]). Quand on entend parler de *telle* ou *telle* forme de systématisation, la méthode scolastique devient la méthode syllogistique « tirant des conséquences à l'infini » [2]) ; ou la « pensée soumise à l'étreinte de la dialectique » [3]).

On peut reprocher à ces notions le défaut commun de s'arrêter à l'agencement formel de la doctrine, sans pénétrer jusqu'aux doctrines soumises à cet agencement. La systématisation pédagogique, de même que tel ou tel procédé de méthode, est susceptible d'être appliquée à n'importe quel fond de philosophie, à la doctrine d'un Kant non moins qu'à celle d'un Thomas d'Aquin. Bien plus, conformément à l'esprit de la logique scolastique, les lois de la méthodologie ne sont pas propres à la philosophie, mais régissent toutes les branches du savoir.

En ce qui concerne le syllogisme, on peut noter qu'il n'est pas l'unique procédé usité par les scolastiques.

Il est à peine besoin de signaler les notions — vraies mais superficielles, — auxquelles recourent ceux qui définissent la scolastique par la langue « péripatéticienne » dont elle s'est servie [4]), ou par les formules techniques qu'elle affectionne [5]). Autant vaudrait

[1]) V. cette notion chez WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus* II, § 67, nos 2 et 4. — [2]) FOUILLÉE, *Hist. de la Philos.,* p. 198 (Paris, 1883). Cf. DIDEROT : « La scolastique est moins une philosophie qu'une méthode d'argumentation sèche et serrée » (Œuvres complètes, t. XIX, p. 362). — [3]) DRÄSEKE, dans *R. philosophie,* 1909, p. 641. — [4]) P. ex. HUET, *Recherches hist. et crit. sur la vie, les ouvr. et la doctrine de Henri de Gand* (Gand, 1838), p. 95. — [5]) HOGAN, *Les Études du clergé* (trad. Boudinhon, Paris, 1900), pp. 97 et 98.

dire de la philosophie grecque qu'elle est la philosophie enseignée en grec ; ou définir le kantisme, une philosophie dont l'intelligence exige l'aide d'un vocabulaire spécial [1]).

105. Définition de la scolastique par son identification avec la philosophie du moyen âge. État de la question. — Beaucoup d'historiens identifient philosophie scolastique et philosophie du moyen âge. Est scolastique quiconque vécut au moyen âge et philosopha (Cousin, Hauréau, Ueberweg-Heinze, Erdmann, Picavet, etc.).

L'origine de cette définition *chronologique* remonte à la Renaissance, pour qui la scolastique est la philosophie vague remplissant la *barbaries medii aevi* (**101**). Les études historiques de philosophie médiévale n'ayant pris de l'essor que depuis peu, cette manière de dire a été conservée par ceux-là même dont les travaux ont montré que l'homogénéité de la pensée médiévale n'est qu'apparente, et laisse place, quand on y regarde de près, à des diversités considérables.

Or les recherches de ces vingt dernières années ont établi à l'évidence, qu'*il y eut au moyen âge, des systèmes philosophiques multiples, les uns apparentés, les autres étrangers entre eux,* et que parmi ces systèmes plusieurs furent entraînés, par l'affirmation de principes contradictoires, à des heurts inévitables. Ne fallait-il pas s'y attendre ? Il était invraisemblable, *a priori,* que les nombreuses générations du moyen âge se fussent complues dans une même conception philosophique de l'univers, sans que jamais voix dissidente n'ait détonné sur cet unisson intellectuel. Pareil phénomène serait unique dans l'histoire, qui offre le spectacle de systèmes dominateurs, mais non de systèmes monopolisants.

Ces faits nouveaux doivent évidemment commander une histoire où il s'agit non pas d'une nomenclature de noms et d'événements philosophiques, mais de l'évolution logique des idées. — Ne doivent-ils pas de même commander la *terminologie ?*

[1]) Aux notions qui cherchent le caractère de la scolastique dans une méthode didactique on peut rattacher celles qui font de la scolastique une *mentalité vague,* un *esprit* propre à toute œuvre intellectuelle du moyen âge. Cette mentalité est toujours interprétée dans un mauvais sens.

Deux points de vue sont légitimes : de même qu'on appelle « philosophie grecque » la collection de systèmes *disparates* qui ont vu le jour en Grèce, de même il est possible de conserver le terme scolastique comme une vaste étiquette, couvrant l'ensemble complexe de systèmes médiévaux *distincts*.

Mais il est possible aussi de restreindre la signification du mot scolastique à *un groupe* de systèmes médiévaux, à l'exclusion de tous les autres. Et nous adoptons cette seconde solution, d'abord parce qu'elle obvie à plusieurs inconvénients, ensuite parce qu'elle s'harmonise pleinement avec deux ou trois grandes conclusions qui constituent l'âme de ce livre, et qui résument l'histoire philosophique du moyen âge, enfin parce qu'elle s'inspire de l'acception donnée par la Renaissance au terme *scolastique,* mais en la précisant. Le problème terminologique devient ainsi solidaire du problème même de l'interprétation doctrinale des systèmes médiévaux.

106. La philosophie scolastique forme un groupe parmi les nombreux systèmes du moyen âge. — 1° *Inconvénients de l'identification de la scolastique et de l'ensemble de la philosophie médiévale.* — Le plus grave inconvénient de cette identification consiste à appliquer un *même nom* à des *choses diverses* ou opposées.

De quelque côté en effet qu'on tourne le regard, l'horizon doctrinal s'élargit. La philosophie occidentale se résout en de multiples systèmes. Dès le IXe siècle un panthéisme caractérisé renouvelé du néo-platonisme, est en conflit avec des formes multiples et plus ou moins complètes de l'individualisme aristotélicien. Avec le XIIIe siècle s'ouvre une lutte séculaire entre le système averroïste, qui trouve aussitôt d'énergiques défenseurs, et les grandes doctrines auxquelles un Albert le Grand, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Duns Scot ont attaché leur nom. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne du XIIIe siècle, la mêlée des idées devient plus ardente — jusqu'à ce que les forces coalisées de la Renaissance livrent un dernier assaut à la philosophie régnante.

Ce n'est pas tout. Parallèlement à la philosophie occidentale se poursuivent à travers tout le moyen âge, animés d'un mouvement

autonome, d'autres courants d'idées qu'on ne peut négliger ; d'une part la philosophie byzantine, d'autre part, les philosophies orientales. Et chacun de ces courants se décompose en multiples systèmes, ayant chacun leur génie spécifique.

En vérité, ces synthèses qui pullulent au moyen âge sont autant de produits irréductibles. Si même des théories particulières se retrouvent identiques dans deux ou plusieurs de ces systèmes disparates ou opposés, elles n'en prennent pas moins l'empreinte générale de chacun de ces systèmes, pourvu qu'on cesse de les regarder isolément et qu'on les mette en rapport avec l'ensemble.

Voilà pourquoi, au point de vue *doctrinal,* le seul qui saisisse une philosophie *par ce qu'elle a de philosophique,* il est impossible de rencontrer dans la grande variété des systèmes du moyen âge occidental, byzantin ou oriental un génie commun qui servirait de base à l'appellation commune de « scolastique » [1]).

Que si on restreint le nom de philosophie scolastique à un groupe de systèmes médiévaux, les inconvénients signalés disparaissent. Les noms sont les substituts conventionnels des choses. Quand une chose signifiée par un nom est simple, unique, le nom est intelligible à tous et remplit adéquatement sa fonction de substitut. Mais dès qu'il est démontré que cette simplicité apparente déguise une complexité réelle, la langue doit se préciser et s'enrichir. Ainsi procéda la terminologie des biologistes, au fur et à mesure que le microscope révéla de nouveaux corps, dans une cellule que l'on croyait d'abord de nature homogène. L'historien de la philosophie du moyen âge obéit au même besoin. En donnant des noms divers à des systèmes divers, il ne fait que respecter la loi qui préside au développement du vocabulaire scientifique.

[1]) C'est jeter le désarroi dans les idées que d'assimiler *la* philosophie scolastique et *les* nombreuses et irréductibles philosophies du moyen âge occidental, byzantin et oriental. Pour découvrir des caractères communs dans un groupement si considérable, on est dans la nécessité de recourir à des notions *extra-doctrinales,* c'est-à-dire *a-philosophiques,* à de vagues éléments qui peuvent avoir leur valeur comme indices d'une civilisation, mais sont insuffisants quand on y cherche les bases d'une définition réelle et intrinsèque. V. p. 1.

Ajoutons que le choix auquel nous nous arrêtons, quand il s'agit de préciser celle des philosophies médiévales qui mérite d'être appelée la *scolastique,* est conforme au langage traditionnel.

En effet, le terme *scolastique* tel que nous l'employons, ne vient pas du haut moyen âge, mais de la Renaissance et de la Réforme ; il ne peut être question de le rejeter, ou de le dénaturer, mais on doit le rendre plus clair [1]) et saisir les réalités historiques sous des mots consacrés par l'usage. La Renaissance appliqua le nom de *scolastique* à la philosophie professée par quelques penseurs d'élite, un Anselme de Cantorbéry, un Alexandre de Halès, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Duns Scot — ceux-là précisément qui, seuls, pendant bien longtemps émergèrent, comme les hautes cimes, de la nuit noire qui recouvrait le moyen âge. On ignorait alors les luttes où ces hommes étaient engagés. Aujourd'hui qu'on les connaît, peut-on appliquer ce même nom de famille *à ceux qui leur firent la guerre,* — ou encore à des penseurs vivant sous d'autres climats *et dont souvent ils ont ignoré l'existence ?*

Appelons donc scolastiques, *les philosophes auxquels le XVIe et XVIIe s. attribuaient ce nom, et qu'on croyait être les seuls philosophes du moyen âge occidental, parce qu'on ignorait que ces scolastiques vivaient côte à côte avec des adversaires doctrinaux.* Puisque aujourd'hui des classifications s'imposent que la Renaissance ignora, ceux qu'une convention ratifiée par les siècles appelait princes de la scolastique, et qu'aujourd'hui encore on appelle communément de ce nom, sont les premiers en place, ce semble, pour bénéficier d'une dénomination *a potiori,* et conserver le titre qu'ils ont toujours porté.

Bien plus et surtout, la solution que nous proposons de ce problème de terminologie historique s'adapte à plusieurs grands

[1]) Nous faisons nôtres ces justes observations de Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas* (Paris, 1908), p. IX ; « Il arrive, en effet, que le langage usuel, trompé par une ressemblance de surface, entasse sous un même mot des éléments incompatibles, et en vienne aussi à installer, dans la notion que ce mot représente, la contradiction même ».

faits d'histoire que nous résumons ainsi : Une synthèse philoscphique se trouve être commune à un groupe des principaux docteurs occidentaux. — Cette synthèse ne stérilise pas, chez chacun d'eux, l'originalité de la pensée. — Elle est dominatrice au moyen âge. — Elle entre en conflit avec des systèmes d'inspiopposée.

2° *Il y a une synthèse qui se trouve être commune à un groupe des principaux docteurs occidentaux,* — il suffira de citer Anselme de Cantorbéry, Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, Guillaume d'Occam. En effet, ces hommes présentent des traits de famille prononcés ; ils s'accordent sur un nombre considérable de théories fondamentales, celles-là précisément qui dessinent la structure d'un système, parce qu'elles ont pour objet les problèmes capitaux que toute philosophie se pose.

Cette conception spécifique du monde n'est pas l'œuvre d'un jour, ni l'œuvre d'un homme. Elle n'est pas née du génie d'un Albert le Grand ou d'un Thomas d'Aquin. La philosophie scolastique, qui a tant de ressemblances avec la cathédrale gothique, est comme celle-ci le fruit du temps, le résultat de changements progressifs. Monument d'idées et monument de pierres, qui surgirent et se développèrent parallèlement, à l'une et à l'autre il a fallu de nombreuses générations d'architectes et de manouvriers. Les siècles seuls ont pu rassembler le vaste corps de doctrines qui forme le patrimoine de la scolastique. Ce bien commun *(Gemeingut)* [1]) se constitue lentement du IXe au XIIe siècle, se fixe dans toute son ampleur au XIIIe, se dissipe petit à petit dès la fin du XIVe siècle. On le défend contre des envahisseurs, qui veulent le ruiner au profit de synthèses

[1]) Depuis notre édition de 1905, nous avons été heureux de trouver cette expression énergique *Gemeingut*, chez BAEUMKER, *Die europäische Philosophie der Mittelalters*, p. 316 et passim. De même Endres admet la réalité d'une grande conception du monde formant « ein Gemeingut aller Schulen und Richtungen ». *Gesch. d. mittelalterlichen Philos. im christlichen Abendlande,* 1908, p. 4.

adverses ; des luttes s'engagent, et cette défense, énergique et triomphante à la grande période, molle et désastreuse aux temps de décadence, explique comment des hommes tels que Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, engagés entre eux dans d'interminables controverses sur des questions particulières, marchent la main dans la main dès qu'il s'agit de résister aux attaques de communs ennemis.

La raison profonde de cette communauté de patrimoine intellectuel qu'on retrouve aussi bien sur le terrain artistique, scientifique et théologique tient à un esprit propre au moyen âge : la vérite n'est pas un bien personnel que chacun constitue par ses efforts, mais un trésor impersonnel que les générations se transmettent après l'avoir enrichi. La construction philosophique est l'œuvre d'une collectivité.

3° *L'unité du système scolastique ne stérilise pas l'originalité de la pensée chez ses divers représentants.* Les philosophes scolastiques s'accordent sur les réponses que comportent les questions organiques et essentielles, sur un minimum doctrinal qui différencie le *système scolastique* de tout autre. Mais l'unité principielle n'empêche pas les nuances et les appliques, les développements et les interprétations : et c'est par là que se distinguent entre elles *la* scolastique d'un Alexandre de Halès, et *celles* d'un Bonaventure, d'un Thomas d'Aquin, d'un Duns Scot, d'un Guillaume d'Occam.

Aussi bien cette scolastique commune est *le produit d'une abstraction ;* la *réalité vivante* fut toujours *telle* ou *telle* scolastique déterminée, achevée dans ses détails. La comparaison avec la cathédrale gothique ne nous aide-t-elle pas à comprendre le bien fondé de cette abstraction ? Les caractères essentiels du style gothique — l'emploi de la croisée d'ogives, par exemple, — appartiennent aux cathédrales d'Amiens et de Chartres comme à celles de Paris et de Cologne, et cependant toute cathédrale gothique est un monument particulier. Il en est de même des philosophies d'Anselme de Cantorbéry, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin, de Duns Scot. Pour reprendre une expression chère au moyen âge

philosophique, on pourrait dire que chaque système scolastique, comme chaque cathédrale gothique, a son « principe d'individuation ».

Que ces systèmes diffèrent par les développements, les appliques et les argumentations, qu'importe ? Toute philosophie concrète est elle-même. Les philosophies de Thomas d'Aquin et de Duns Scot, comme celles de Plotin et de Proclus, de Fichte et de Hegel sont irréductibles, à les prendre dans leur réalité vivante. Mais qui niera qu'entre Thomas d'Aquin et Scot d'une part, Fichte et Hegel d'autre part, il y ait des affinités telles, qu'on ne pourrait indifféremment intervertir ce groupement de personnalités, et ranger ensemble Thomas d'Aquin et Fichte d'un côté, Scot et Hegel de l'autre ? Pourquoi ? Parce qu'on trouve chez ces deux groupes de philosophes, des théories organiques, ou si on veut, des *éléments* de systématisation communs, saisis à part (abstraits) par l'historien, et qui établissent entre Thomas d'Aquin et Duns Scot une autre parenté d'idées que celle qui existe entre Fichte et Hegel. Nous ne prétendons pas autre chose, en parlant de scolastique commune. La multiplicité et l'irréductibilité des philosophies scolastiques se concilie donc fort bien avec la conception abstraite, à laquelle on recourt pour établir des classifications objectives dans les manifestations de la vie philosophique. Dira-t-on que la notion de plante vivace, dont se sert le botaniste, est sans objet, parce que le rosier est irréductible au dahlia et que deux rosiers ont chacun leur être individuel ?

Voilà pourquoi la philosophie scolastique désigne, suivant le point de vue auquel on s'arrête, ou bien *un* système (point de vue abstrait) ou bien *un groupe* compact de systèmes étroitement apparentés entre eux (point de vue concret). Semblables aux membres nombreux d'une même famille, chacun des scolastiques apparaît avec son individualité, et parmi eux il est des individualités supérieures aux autres.

4° *Cette synthèse commune est dominante en Occident.* Elle peut se réclamer des *plus grands noms*. Elle a rallié l'*immense majorité* des suffrages. Avant le XIIe siècle, la plupart des philosophes la

préparent à des titres divers. Elle remplit le XIIIe s., et l'averroïsme, qui rivalise avec elle, a « une durée courte et une intensité moindre » [1]). Après le XIIIe siècle, elle groupe autour d'elle des centaines de personnages qui perpétuent et répandent ses solutions fondamentales.

5° Il y eut pendant tout le moyen âge, des systèmes *non scolastiques* ou *a-scolastiques,* c'est-à-dire des philosophies dont les principes générateurs sont autres que ceux de la scolastique. L'appellation est *relative*. A un autre point de vue, ces systèmes sont *anti-scolastiques,* car ils vivaient côte à côte avec les systèmes scolastiques, et le heurt des idées était inévitable : il suffit de citer ici deux formes principales de l'opposition, le panthéisme ériugénien et l'averroïsme latin. Panthéisme et scolastique sont des appellations qui jurent de se trouver accolées [2]). Quelles que soient les divergences d'Anselme, de Thomas d'Aquin, de Duns Scot, ils rejettent toute communauté d'être de Dieu et de la créature.

Il va sans dire que les philosophies non scolastiques méritent de la part de l'historien la même attention que les philosophies scolastiques, et que, pour établir l'atmosphère générale d'une époque, leur étude est d'une importance capitale [3]).

Conclusion : la philosophie scolastique désignera *avantageusement,* non pas toutes les philosophies du moyen âge, mais *une* synthèse déterminée, la plus répandue, dans l'histoire intellectuelle du moyen âge occidental.

[1]) MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin* (Philos. Belges, t.VI, p. 29). — [2]) Nous nous réjouissons de lire chez M. Bäumker : « pantheistische Richtung, die *ausserhalb der scholastischen Philosophie* im Mittelalter stets aufs neue antritt ». *Die europäische Philos. d. Mittelalters*, p. 322. « Wo eine historische Erscheinung nach ihrer *Ideenrichtung* und ihrer formalen Ausgestaltung aus dem Rahmen dieser schulmässigen Ueberlieferung ganz herausfällt, *wie die Mystik und gewisse pantheistische Systeme, wird man sie daher wohl der Philosophie des Mittelalters, aber nicht der Scholastik* zurechnen können ». *Ibid.* p., 290. De même Lappe, jugeant le scepticisme de Nicolas d'Autrecourt, l'appelle « Kampf gegen die Scholastik » (*Beitr. Gesch. Philos. Mittel.* VI, 2, p. 2, 1908.). — [3]) Qu'on ne nous objecte donc plus de concentrer notre attention sur la scolastique seule. Les systèmes non scolastiques ayant été moins nombreux, moins suivis, moins importants, occupent par la nature des choses, une place moindre.

107. Réponse à quelques objections. — 1° « L'historien doit entendre le terme scolastique au sens qu'il avait au moyen âge. Or, tout philosophe s'appelait *scholasticus*, Scot Eriugène non moins qu'Anselme ; toutes les philosophies du moyen âge sont donc scolastiques » [1]). Nous dirons plus : tout lettré, même non philosophe, portait ce titre, ce qui montre le vide de l'appellation dans la question présente. — Mais est-il bien vrai qu'au XXe siècle il faut rendre au mot *scholasticus*, le sens adopté par le moyen âge ? Nous croyons préférable de donner au terme l'acception idéologique qu'il reçut de la Renaissance et qu'*il a conservée depuis*. — D'ailleurs, question de mots tout cela. Oui ou non, y eut-il au moyen âge des systèmes d'idées *en conflit*, et une coalition offensive et défensive contre le panthéisme, le matérialisme, le scepticisme sous quelque forme qu'ils se produisissent ? Voilà le fait primordial auquel doit se plier la terminologie. Scolastique du moyen âge signifie pour nous, le système philosophique *dominant*, constitué par quelques grandes doctrines qui seront exposées plus loin.

2° « Pour être autorisé à distinguer la scolastique de l'antiscolastique, il faudrait que les systèmes médiévaux, ainsi classés, n'eussent rien de commun. Il n'en est pas ainsi, les uns et les autres étant imprégnés d'une mentalité spéciale qui oppose la philosophie médiévale à la philosophie grecque ou moderne » [1]).

Si ce principe était fondé, toute classification de systèmes philosophiques deviendrait impossible, non seulement au moyen âge, mais dans n'importe quelle période historique. Ou existe-t-il des systèmes qui n'ont rien de commun? N'y a-t-il rien de commun, par exemple, entre le cartésianisme et le kantisme ; et cependant on oppose le dogmatisme de l'un au criticisme de l'autre. Les systèmes se classent d'après leurs éléments *différentiels*, et cela malgré leurs ressemblances.

[1]) « Das Mittelalter selbst soll uns Aufschluss erteilen über Anfang und Begriff seiner Scholastik » MANSER, *op. cit.*, p. 321.— [1]) GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (Bari, 1909), chap. V ; *Il neotomismo, a proposito del libro di M. De Wulf*, pp. 111-148.

3° « Il n'y eut pas, prétend-on, d'unité réelle dans les systèmes scolastiques [1]), ni dans le haut moyen âge, ni au XIIIe siècle, ni au XIVe siècle ; il n'y eut donc pas de synthèse commune. Chaque système philosophique constitue un tout irréductible. »

La synthèse scolastique commune est, nous l'avons dit, une conception abstraite et comme telle est susceptible de se retrouver chez un grand nombre, tout en revêtant chez chacun d'eux une forme concrète. Cela suffit pour que notre conception soit justifiée par les faits. On reviendra sur cette objection dans la mesure où elle se rapporte aux diverses périodes de cette histoire.

108. Définition de la scolastique par ses relations avec la théologie scolastique et la religion. État de la question. — De toutes les notions de la philosophie scolastique, la plus répandue est celle qui s'inspire de ses relations avec la religion et le dogme chrétien. On insiste sur la place centrale de la religion dans la civilisation du moyen âge et sur le caractère religieux de la philosophie (Manser, Picavet). Servante ou esclave pour les uns, *philosophia ancilla theologiae* (Cousin, Ueberweg-Heinze, Freudenthal, Windelband, Dilthey, Paulsen, etc.) — collaboratrice pour les autres (Gonzalez, Erdmann, Willmann, Picavet, Blanc), la scolastique est la philosophie placée sous la domination ou la direction de la théologie catholique.

Certains auteurs font subir à ces formules un élargissement ingénieux. De même qu'on put appeler scolastique toute fille des écoles (**103**), on étendit ce même nom à toute philosophie soumise à un dogme quelconque. La *scolasticité* d'une philosophie se mesurerait à l'étendue de cette soumission, et la diversité du dogme régulateur constituerait les espèces de cette notion générique. On a pu parler en ce sens de scolastique juive (Zeller), de scolastique arabe (Carra de Vaux), de scolastique protestante.

Pour comprendre le sens de ces formules et discuter leurs ressources, il importe de tracer, dans ses lignes maîtresses, le système des rapports que le moyen âge a établis entre la philosophie d'une

[1]) JACQUIN, MANSER, GENTILE, *op. cit*, n° 116.

part et la théologie d'autre part. Le haut moyen âge les ébauche, et le XIIIe siècle les parachève. Ces relations, que dans la suite de ce traité on étudiera en détail, sont les unes non doctrinales, les autres doctrinales.

109. Rapports généraux de la philosophie, de la religion et de la théologie au moyen âge. — 1° *Relations a-doctrinales.* La civilisation du moyen âge, principalement en Occident, est imprégnée de l'esprit religieux ; une atmosphère de religion enveloppe toutes les manifestations de la vie familiale, sociale, politique, artistique, scientifique. Tout ce que les races teutoniques reçurent du passé, tout ce que produisit leur tempérament naturel est fécondé par le christianisme, et cette élaboration est le trait saillant de la civilisation médiévale [1]. Considérée comme élément de cette culture propre au moyen âge, la philosophie est fonction de la religion. Ceci explique qu'il faut chercher sur le terrain de la discussion religieuse et théologique l'*origine* de plusieurs problèmes de philosophie scolastique, principalement au début du moyen âge (v. p. l.).

Ceci explique encore, qu'au point de vue pédagogique et disciplinaire, le moyen âge considéra la théologie comme la science supérieure et sacrée, dont l'organisation des études et de l'enseignement tend à assurer le développement plénier. Cette préoccupation se retrouve dans les programmes institués aux écoles monacales et abbatiales et plus tard aux universités. L'ambition de tous est de devenir théologien, après avoir été ou tout en restant philosophe (**131, 132** et deuxième période).

2° *Relations doctrinales.* La philosophie, d'abord confondue avec la théologie, est tenue pour distincte au XIIe siècle. Les deux sciences eurent donc chacune leurs méthodes constitutives et leurs principes propres, elles suivirent une marche parallèle dans leurs développements, et furent solidaires dans leur évolution.

Toutefois, la philosophie au moyen âge est subordonnée à la théologie en certaines matières.

[1]) Cette idée est bien exposée dans HENRY O. TAYLOR, *The mediaeval Mind,* (Londres, 1911), t. I, chap. I, p. 3-22.

De cette subordination, dont nous établirons plus loin la nature et l'étendue, et du caractère religieux de la philosophie s'inspirent les définitions de la scolastique dont il s'agit. Ce caractère religieux de la scolastique et le contrôle auquel on soumettait ses doctrines peuvent-ils fournir une définition suffisante de la philosophie scolastique ? telle est pour le moment l'unique question qui se pose.

110. Le caractère religieux de la scolastique ne suffit pas à la définir. — Ce caractère est réel, nous ne songeons pas à l'amoindrir. En ce qui concerne la scolastique médiévale, il suffit à marquer sa valeur *comme élément de civilisation,* dans le réseau des facteurs sociaux dont la religion est le principe unificateur ; mais il ne suffit pas à marquer la scolastique *comme contenu doctrinal.* En effet, pourquoi se borner à ce caractère sociologique, puisqu'il est possible de scruter la scolastique en elle-même, dans ses solutions philosophiques, comme conception systématique du monde ? Pourquoi s'arrêter à mi-chemin ? Autre chose est la civilisation du moyen âge, autre chose la philosophie qui n'est qu'un de ses éléments. Le caractère religieux de la philosophie lui appartient en commun avec l'art, la science, l'organisation politique et sociale [1]). Les caractères puisés dans l'étude de ses doctrines n'appartiennent qu'à celles-ci. Ceux qui s'en tiennent au caractère religieux de la philosophie médiévale sont dans le vrai, mais nous leur reprochons d'être incomplets. Ils ressemblent à l'homme qui se contenterait de savoir que la terre est éclairée par le soleil, ainsi que plusieurs autres planètes et qui refuserait d'explorer la terre, ou de rechercher sa configuration physique, sous prétexte que ce rapport avec le soleil épuise tout ce qu'il est possible d'en savoir.

111. La primauté de la théologie scolastique fournit une définition insuffisante de la philosophie scolastique, soit qu'on fasse de la *scolasticité* d'une philosophie une notion générique, différenciée par tel ou tel dogme régulateur, soit qu'on l'applique exclusivement aux philosophies harmonisées avec les religions du moyen âge, et notamment avec le catholicisme. En voici les raisons :

[1]) Cf. TAYLOR, *Op. cit.,* p. 13 et suiv. qui adopte la même manière de voir.

1° Bien que la *réalité* du rapport de subordination de la philosophie vis-à-vis de la théologie médiévale ne soit pas contestable, la définition de la scolastique qui s'en inspire n'indique pas ce qui constitue la philosophie scolastique comme telle, c'est-à-dire son *contenu doctrinal*. Elle ne comprend dès lors que des *attributs extérieurs à la chose même à définir*. Ces attributs sont forcément secondaires. En effet :

2° Quelles que soient la cause, l'étendue et la nature de la subordination de la scolastique à l'égard de la théologie, n'est-il pas évident que cette philosophie aura une signification par elle-même, abstraction faite du dogme dont elle tient compte, et qu'elle aura un sens, *dans la mesure où elle sera une conception rationnelle* de l'ordre universel ?

Voilà donc que même dans des *théories rapportées au dogme*, il y a place et il faut faire place à des éléments d'appréciation *autres que cette dépendance vis-à-vis du dogme*.

3° Ceci devient plus évident si l'on songe que la scolastique médiévale se compose d'une foule de doctrines *n'ayant aucun rapport direct avec le catholicisme*.

De fait, rien du côté de la dogmatique n'obligeait les scolastiques à expliquer par la matière première et la forme substantielle la constitution et les évolutions de la nature. Cela est si vrai qu'Aristote, l'initiateur de cette doctrine, ne prenait souci d'accorder sa cosmologie ni avec le catholicisme — et pour cause —, ni avec n'importe quelle autre religion ; et que plusieurs philosophes du haut moyen âge se sont ralliés, *malgré* leur catholicisme, à la théorie atomique. Or, dira-t-on que la doctrine de la matière et de la forme, fondamentale en scolastique, ne doit pas entrer en ligne de compte pour caractériser comme il convient son explication du cosmos ; ou bien que même chez Aristote cette doctrine n'a pas de valeur philosophique propre ; ou bien encore que cette doctrine aristotélicienne cesse de valoir dans la scolastique par le fait de sa transposition médiévale et parce que coordonnée, dans une même synthèse, avec des théories contrôlées par le dogme ? On pourrait multiplier les exemples.

C'est que le terrain commun entre la philosophie scolastique et la théologie est beaucoup moins étendu que ne le sont la philosophie scolastique et la théologie : en dehors du terrain commun aux deux sciences, une attitude de subordination de l'une vis-à-vis de l'autre *n'aurait aucun sens*. Reste donc que cette subordination est insuffisante à caractériser la philosophie scolastique comme telle.

4° Si on élargit la notion de scolastique, en lui donnant le sens plus abstrait de « philosophie subordonnée à un dogme quelconque », les mêmes difficultés renaissent sous une forme plus générale. La scolastique catholique devient une *variété* analogue à la scolastique juive, arabe, protestante. L'élément spécificateur de ces diverses variétés de scolastique est un élément *religieux* et dogmatique, donc un *élément extra-philosophique*, et l'on continue ainsi à caractériser *une philosophie* par ce qui n'est pas philosophique (1°), ce qui est insuffisant. — De plus, que le dogme régulateur soit le brahmanisme ou le mahométanisme, ou le catholicisme, ou le protestantisme, on oublie que les théories philosophiques subordonnées à ce dogme n'en auront pas moins un sens propre, au point de vue philosophique ou rationnel proprement dit (2°), — sans compter que s'il s'agit d'une synthèse véritable, elle comportera une foule de solutions sur lesquelles la dogmatique n'exerce aucun contrôle, parce qu'elle se désintéresse des questions qui les ont provoquées (3°).

5° Enfin, s'il fallait définir la scolastique une philosophie en harmonie avec le dogme, on aboutirait à cette conséquence fort inattendue, qu'on peut distinguer dans une même scolastique — la scolastique catholique, par exemple — des types multiples et contradictoires. Au moyen âge personne ne brave le dogme, mais chacun l'explique à sa façon. Les panthéistes, grâce au principe de l'interprétation allégorique et symbolique des Écritures ; les averroïstes, moyennant la doctrine des deux vérités, mettent ou croient mettre leur orthodoxie en sûreté. Plusieurs d'entre eux se vantent d'avoir le véritable esprit des Évangiles. Qui oserait dire que la philosophie thomiste est réductible au panthéisme ou à

l'averroïsme? Au seuil de la Renaissance, Nicolas de Cuse, cardinal de l'Église romaine, sut trouver des joints ingénieux entre sa doctrine de la *coincidentia oppositorum* et son catholicisme. L'accommodation est discutable, mais le défaut provient de la faiblesse même de ces philosophies, et dans tous les cas ne porte pas atteinte à notre argument. Descartes et Malebranche sont-ils autrement catholiques que Thomas d'Aquin, et cependant au point de vue philosophique, quelle distance entre ces hommes !

N'a-t-on pas défini l'architecture gothique avec la même insuffisance, en déclarant qu'elle est l'architecture appropriée au catholicisme ? Comme si le roman ou toute autre forme d'art n'étaient pas susceptibles d'inspirer la construction de temples appropriés au culte catholique ! Avec combien plus de raison Viollet-le-Duc a défini le gothique en lui-même, d'après les solutions originales que fournissent ses formes et ses solutions rationnelles des problèmes de la pesanteur !

Concluons : il est exact de dire, mais il ne suffit pas de dire que la scolastique est une philosophie religieuse. De même, le rapport existant entre la philosophie scolastique et la théologie scolastique est *réel,* mais *insuffisant* pour définir la philosophie scolastique. Celle-ci, dès lors, doit être étudiée, à un double point de vue :

1° *En elle-même, et pour elle-même.* C'est l'étude principale que doit se proposer l'historien ;

2° *Dans ses rapports avec la religion et la théologie.* Cette étude est secondaire, bien qu'on ne puisse la négliger.

112. Définition de la philosophie scolastique par ses relations avec la philosophie ancienne. — 1° *La scolastique et l'aristotélisme.* Un vieux préjugé, accrédité depuis la Renaissance, fait de la scolastique un décalque servile de la philosophie péripatéticienne. S'il en était ainsi, définir le contenu philosophique de l'une serait définir celui de l'autre.

Il est incontestable que les scolastiques se réclament volontiers d'Aristote, non seulement au XIIIe siècle, mais encore dans le haut moyen âge. Déjà J. de Salisbury l'appelle « Philosophus », le philosophe par excellence, comme Rome était l'*urbs* κατ' ἐξοχήν

(Polycrat. VII, 6). Pour Albert le Grand, il est « archi-doctor philosophiæ » *(De propriet. element.* l. I, tr. 1, c. 1). De plus, les scolastiques possèdent d'Aristote une intelligence que beaucoup de modernes pourraient leur envier.

Mais il y a loin de l'aristotélisme des scolastiques à la servilité absolue qu'on leur reproche. D'abord ils n'accordent qu'une faible valeur à l'argument d'autorité, qui en matière philosophique est le dernier des arguments. Les déclarations en ce sens abondent. De fait, beaucoup de théories aristotéliciennes ont été rejetées. Parmi celles qui sont reprises, les unes sont complétées, les autres sont corrigées, toutes ont subi un contrôle intrinsèque et sont transportées dans des cadres nouveaux dont la propriété appartient aux scolastiques. On pourra s'en convaincre par la suite de cette étude. Enfin tout un groupe de scolastiques, même au XIIIe siècle, nourrit à l'endroit d'Aristote une persistante défiance.

Ce reproche de servilité tombe d'ailleurs devant le fait que la scolastique utilise une foule d'autres systèmes philosophiques.

2° *La scolastique et le néo-platonisme.* Par l'intermédiaire des Pères de l'Eglise, du Pseudo-Denys, et surtout au XIIIe siècle par le *Livre des causes*, les écrits de Proclus, et les philosophies arabes, de nombreuses idées néo-platoniciennes pénètrent la scolastique. Toutefois elles sont dépouillées de leur sens panthéiste et émanatif, c'est-à-dire de l'âme même du système néoplatonicien de Proclus et du *Livre des causes* [1]). Il est faux de poser en thèse avec M. Picavet, que Plotin fut « le véritable maître de la scolastique » [2]).

[1]) La tendance panthéisme et émanative, discutable chez Plotin, est nettement affirmée dans le *Livre des causes* et dans les écrits de Proclus. — [2]) Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales*, 1907, Chap. V. Le principal argument de M. Picavet revient à dire que l'union de la philosophie et de la religion, se révèle pour la première fois chez Plotin et que cette union perdure au moyen âge. Il y a là, croyons-nous, une confusion de *civilisation* à base religieuse et de *philosophie*. Cf. n° 110. Nous avons fait cette remarque dès 1905 (Revue d'histoire et de littérat. religieuse, p. 74.) On peut ajouter que le moyen âge ne connut pas les *Ennéades* de Plotin.

3° *La scolastique, le platonisme et l'augustinisme.* Platon et S. Augustin ont suscité des admirations qui peuvent rivaliser avec les plus grands enthousiasmes dont Aristote fut l'objet. S. Augustin surtout, le plus connu et le plus influent des Pères de l'Eglise, a été un grand inspirateur de la scolastique, et jusqu'à la fin du XII[e] siècle son action sur les idées est prépondérante. Même au XIII[e] siècle, quand la sphère d'action du péripatétisme s'élargit, son autorité est considérable et un groupe important de scolastiques continue de s'inspirer de sympathies augustiniennes [1]).

4° *La scolastique et les autres systèmes de philosophie grecque et patristique.* Le pythagorisme, le mécanisme de Démocrite, l'épicurisme, le stoïcisme, diverses théories patristiques occupent dans les controverses du moyen âge occidental une place secondaire, mais qu'on ne peut méconnaître.

En résumé : ce qui guide les scolastiques dans leurs emprunts au passé n'est pas le culte aveugle de quelques figures de l'histoire, mais la recherche de la vérité pour elle-même. A toutes les philosophies antérieures la scolastique demande des lumières, mais il n'en est pas qu'elle suit servilement [2]).

113. Définitions intrinsèques insuffisantes. — Les formules de définition passées en revue contiennent toutes une âme de vérité, mais présentent le commun défaut de *définir la philosophie scolastique par ce qui n'est pas sa philosophie.* Une notion intrinsèque, c'est-à-dire basée sur la doctrine que propose la scolastique, peut seule nous la faire atteindre dans ce qui la constitue. Or la philosophie, comme contenu doctrinal [3]), s'entend dans un double sens : dans une acception rigoureuse, la philosophie est un *système,* c'est-à-dire un contenu doctrinal complet, un ensemble unifié de théories explicatives de la nature et de l'ordre universel ; dans un sens moins strict, on désigne par

[1]) V. Deux. Période, Chap. III, art. 1. — [2]) « Weder die Abhängigkeit von den Autoritäten, noch das Vorwiegen der deduktiven Methode ist für die Scholastik besonders charakteristisch » HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 313. — [3]) On ne se place pas au point de vue doctrinal, mais on s'inspire d'un principe de groupement géographique ou historique, quand on parle de philosophie grecque, occidentale, byzantine, asiatique, moderne, etc. Cf. p. 111.

le mot de philosophie *une ou plusieurs doctrines* particulières, en réponse à un ou plusieurs des problèmes qu'on doit poser en philosophie.

C'est à ce second point de vue que se placent ceux qui réduisent la scolastique à une dispute sur les universaux (Hauréau, qui l'appelle le problème scolastique par excellence ; Taine). Sans compter que pour juger une philosophie il ne suffit pas de *signaler les problèmes* dont elle s'occupe (ceux-ci sont les mêmes pour toutes les philosophies), mais qu'il faut s'inspirer des *solutions* données, — on verra à l'évidence plus loin, que la scolastique s'occupe d'une foule de questions qui n'entrent pas dans les cadres des universaux. Une définition de la scolastique qui vise exclusivement ce problème peut être exacte, mais est forcément incomplète.

On peut faire la même objection à ceux qui cherchent la caractéristique dominante de la philosophie scolastique, dans la conciliation de l'idéalisme et du réalisme par l'immanence de l'idéal intelligible dans le sensible [1]) ou qui puisent leur notion de la scolastique dans le « problème de la constitution ontologique de l'être [2]). Plus larges en effet que la précédente, ces formules ne visent que certaines doctrines de psychologie et de métaphysique, à l'exclusion des questions et solutions que comportent d'autres branches importantes de la philosophie scolastique.

114. Éléments d'une notion doctrinale complète. — La philosophie scolastique est une *synthèse,* où toutes les *questions* que se pose la philosophie sont traitées, où toutes les *réponses* sont harmonisées, se tiennent (συν τίθημι) et se commandent.

Une définition intrinsèque et doctrinale doit s'inspirer de ces réponses. Elle sera complexe comme la chose même à définir. Les questions et les réponses s'élaborant à travers l'histoire de la scolastique, il a semblé préférable de réserver cette étude jusqu'au moment où nous aurons pris connaissance de la *doctrine scolas-*

[1]) WILLMANN, *op. cit.,* II, 322. — [2]) MORIN, *Dictionn. de philos. et de théol. scolastique* (1856), p. 23.

tique, telle que l'a conçue le génie médiéval à la période de son apogée.

115. Conclusion. — La définition intrinsèque et doctrinale de la scolastique n'exclut pas les notions relatives. Aussi bien, pour connaître une chose dans son entièreté, il faut, après l'avoir comprise en elle-même, l'envisager dans ses rapports avec les autres choses. Voilà pourquoi l'historien, *après* avoir étudié la philosophie, et *après* avoir fixé la valeur des autres manifestations de la vie intellectuelle et leur signification autonome, est en droit d'aborder un *troisième groupe* de recherches, ou les influences réciproques de ces divers départements de la civilisation d'une époque. La philosophie n'a pas seulement des rapports avec la théologie et la philosophie ancienne ; mais encore avec la vie scientifique, artistique, politique, économique du moyen âge, car dans la réalité de la vie sociale tous les phénomènes humains sont solidaires et convergents.

116. BIBLIOGRAPHIE. — Les notions générales sont indiquées à la première page de la plupart des traités généraux (§ 3).

De Wulf, *La notion de la scolastique* (Revue philosoph., juin 1902) ; *Introd. à la philos. néo-scol.*, § 1-10 (Louvain, 1904) où on trouvera le développement de plusieurs idées émises dans ce paragraphe. Jacquin et De Wulf, discussion sur la Notion de la scolastique dans R. d'histoire ecclésiast., t. V, (1904) pp. 429, 716 ; Richard, *Étude critique sur le but et la nature de la scolastique* (Revue thomiste, 1904) ; P. von Holtum (Philosoph. Jahrbuch, 1905 et 1906) sur rapports de philosophie et théologie, approuve nos conclusions ; Diego, *Libéralisme philosophique* (Études francisc. oct. 1904), rempli de confusions. Réfutation de P. Hadelin, réplique de Diego et De Wulf, *Ibid.*, 1905. Manser, *Ueber Umfan ; u. Charakter d. mittelalterlichen Scholastik* (Histor. polit. Blätter, Bd. 139, 1907) identifie scol. et philos. m. âge et la caractérise par ses allures religieuses. V. notre réponse dans *Histor. polit. Blätter* en 1911. — G. Gentile, *Il modernismo*, etc. (v. note, p. 118) interprète la scolastique du p. v. hégélien comme un devenir historique de l'Esprit Absolu. V. notre réponse dans *Critica*, 1911, p. 213. — Cf. De Wulf, *La notion de la scolastique médiévale* (R. Néo-scol. 1911, pp. 177-196). — Picavet, v. outre les études citées en note : *La valeur de la scolast.* (dans Biblioth. du Congrès de Philos., t. IV, 1902) ; *L'origine de la phil. scol. en France et en Allemagne* (Biblioth. école hautes études, t. I, 1888) ; *La scolastique* (R. intern. enseignement, avril 1893). L'auteur développe les points de vue signalés. — Freudenthal, *Zur Beurtheilung d. Schol.* (Arch. f. Gesch. Philos. III, 1890). Vague. — Dewey, *Scholasticism* (Dictionary of Philos. a. Psychol. de Baldwin, 1902). Faible. — Lindsay, *Scholastic a. mediaeval Philosophy* (Arch. f. Gesch. d. Philos., 1901). Faible. — Delacroix, *La philos. médiévale latine jusqu'au XIVe s.* (Revue synth. histor., 1902). Revue bibliogr. génér. des ouvr. récents. — Rickaby, *Scholasticism* (Westminster Constable, 1908). Vues d'ensemble. Emprunte nos notions et classifications. — J. L. Perrier, *The revival of scholastic Philosophy* (New-York 1909, chap. I-VIII) reprend beaucoup de nos idées. — Grabmann, *Die Geschichte d. scholastischen Methode* Bd. I. *Die scholast. Methode von ihren ersten Anfänge in d. Väterlitteratur bis zum Beginn des 12 Jahrh.* Fribourg, 1909 Einführung, pp. 1-36. Entend par méthode scolastique, la méthode dialectique en théologie. Identification trop étroite, car il y a une méthode scolastique en philosophie. Excellent ouvr., étudie des documents inédits. — Henry Osborn Taylor, *The mediaeval Mind* (Macmillan New-York, 1911), 2 vol. 613+588 p. Très intéressant. Étudie tous les facteurs de la civilisation du moyen âge et son génie propre. La philosophie n'est qu'un de ces facteurs.

Talamo, *L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia*, 3e édit. Sienne, 1881 (trad. franç., 1876). Bon, pourrait être plus méthodique. — Schneid, *Aristoteles in der Scholastik* (Eichstädt, 1875). — Chollet, *L'aristotélisme de la scolastique* (Dictionn. de Théol. cathol. de Vacant). Vue d'ensemble mise au courant des travaux récents. — C. Sauter, *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike u. mittelalt. Philos.* (Philosoph. Jahrb. 1910). — W. Rubczinski, sur l'influence du néo-platonisme au moyen âge (Cracovie, 1891 et Revue Philos. de Weryho, 1900). En polonais.

Huit, une série d'articles sur le platonisme au moyen âge, dans Ann Philos. Chrét. Nouvelle série, t. 20-22. M. Picavet recherche aussi dans ses travaux la part d'influence qui revient à des éléments autres que l'aristotélisme.

§ 2. — *Division de la philosophie médiévale.*

117. Limites chronologiques du moyen âge philosophique. — Suivant une chronologie généralement reçue, le moyen âge s'étend depuis la mort de Théodose, en 395, jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. Si l'on tient compte que l'évolution de la scolastique forme l'événement capital de la philosophie pendant cette époque, on ne peut sans une double réserve adapter ces limites chronologiques à la philosophie médiévale. D'une part, les premiers écrits où l'on pressent un mode de penser nouveau, fruits précoces et peu savoureux de la civilisation nouvelle, sont postérieurs à 395 ; ils n'apparaissent pas avant

le VIe siècle, ou même plus tard [1]). Par contre, il y eut pour la philosophie médiévale et la philosophie moderne une période assez longue de compénétration, car le moyen âge ne fut pas séparé de l'âge moderne par des faits violents comme ceux qui marquent la disparition de l'empire romain et la constitution des sociétés germaniques. Voilà pourquoi les destinées de la philosophie médiévale se prolongent bien au delà de 1453, jusqu'en plein XVIIe siècle.

L'évolution *autonome* de la philosophie médiévale, et principalement de la scolastique, est le critère dont s'inspire notre délimitation. A choisir d'autres critères, on s'expose à renverser les faits fondamentaux de la chronologie [2]). Ceux qui font débuter le moyen âge philosophique non seulement avec les philosophes chrétiens, mais même avec un groupe de néo-platoniciens, de platoniciens-éclectiques, et de néo-pythagoriciens, parce qu'*ils admettent la confusion de la religion et de la philosophie* se voient obligés de « commencer le moyen âge à la fin du Ier siècle *avant* l'ère chrétienne » et de le prolonger jusqu'à nos jours [3]).

118. Division de la philosophie du moyen âge. — La philosophie du moyen âge s'est développée simultanément en Occident, à Byzance, et dans divers centres orientaux ; mais de ces trois philosophies, occidentale, byzantine, orientale, c'est la première qui est la plus importante et qui nous occupera principalement. D'autre part, la philosophie scolastique représente en Occident le courant d'idées principal. De là, on peut établir les

[1]) WILLMANN, *(op. cit.*, II, 342) fait commencer la scolastique à la première moitié du VIIIe s. avec les πηγὴ γνώσεως de J. Damascène (v. p. 1), parce que les parties de cet ouvrage sont précédés de κεφάλαια φιλοσοφικά. TAYLOR (*op. cit.*, I, 6), considère de même que la *civilisation* propre du moyen âge ne commence pas avant Grégoire le Grand (mort 604), ni avant Boèce (mort 523) et Cassiodore (mort 575). — [2]) BRUCKER prend pour point de départ du moyen âge philosophique le XIIe s. *(Historia critica philos.* III, 709). Il est vrai qu'il écrit au XVIIIe s., où on ne connaissait presque rien du haut moyen âge. TRIBBECHOVIUS *(op. cit.*, p. 312 et suiv.) part des comment. de P. Lombard. — [3]) PICAVET, *Entre Camarades*, pp. 71 et 74. En ce qui concerne le « terminus ad quem », M. Picavet semble dire qu'il y a encore aujourd'hui coexistence de la civilisation médiévale et de la civilisation moderne.

divisions de la philosophie médiévale *a potiori*, en se guidant sur les développements de la scolastique.

Ces développements sont lents et progressifs ; ils excluent tout heurt. Il en est de la scolastique du moyen âge comme de son architecture, qui se transforma de roman en gothique par des différenciations contenues et graduelles. Voilà pourquoi les divisions qu'on adoptera dans cette histoire ne s'appliquent pas adéquatement à l'infinie complexité des systèmes réels. Elles s'inspirent de quelque fait plus marquant dans l'évolution.

A ce point de vue, les événements qui déterminent la renaissance scientifique du XIIIe s. font époque ; la période qui précède se résume dans une longue élaboration. Au XIIIe s., la scolastique déploie toutes les richesses de son génie, mais son apogée n'est pas de longue durée. La décadence s'annonce déjà au XIVe s. et s'affirme au XVe s. A partir de la seconde moitié du XVe s. et jusqu'au XVIIe s., on peut dire que la scolastique s'alanguit, d'autant plus qu'elle est assaillie de toutes parts par des systèmes nouveaux, précurseurs de la philosophie moderne. En vain quelques esprits distingués essaient, au XVIe s., de relever le prestige de la suzeraine dépossédée : la réaction qu'ils provoquent est locale et éphémère, si on la compare au glorieux passé vers lequel ils s'orientent.

Nous distinguons dans la philosophie médiévale quatre périodes :

Première période ou période de formation (du IXe jusqu'à la fin du XIIe s.).

Deuxième période ou période d'apogée (XIIIe s.).

Troisième période ou période de décadence (XIVe s. et première moitié du XVe s.).

Quatrième période ou période de transition de la philosophie du moyen âge à la philosophie moderne (de la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe s.) [1]).

[1]) Tribbechovius, dont l'ouvrage est une des plus anciennes histoires de la scolastique, si pas la plus ancienne, la divise en trois périodes : 1) de P. Lom-

Aux divisions de la philosophie occidentale se rattachera l'histoire de la pensée byzantine et orientale. Pendant la première période, ces trois courants intellectuels se développent parallèlement dans une entière indépendance ; Paris, Byzance, Bagdad sont trois centres d'études isolés l'un de l'autre : des sections distinctes seront consacrées à l'exposé de ces mouvements divers. Mais à partir du XIIIe siècle, les trois courants se fusionnent : la philosophie occidentale puise dans l'infiltration des idées arabes et byzantines une vitalité nouvelle et durable ; par contre, la philosophie arabo-juive disparaît rapidement et la philosophie byzantine languit jusqu'à son extinction au XVe s. Voilà pourquoi, dans les trois dernières périodes, on traitera incidemment des philosophies byzantine, arabe et juive, sans leur consacrer des sections spéciales.

Enfin, il n'y a pas lieu de tenir compte, en Occident, d'un principe de classification géographique, la philosophie étant internationale, comme toute la culture scientifique et la civilisation du moyen âge.

119. **BIBLIOGRAPHIE.** — PICAVET, *Le moyen âge, caractéristique théologique et philosophico-scientifique. Limites chronologiques.* Dans *Entre Camarades* (Paris, 1901). Considérations très générales. — V. de nombreuses divisions de la philosophie dans les traités signalés.

§ 3. — *Sources anciennes et modernes d'ordre général.*

120. **Les sources anciennes.** — Les manuscrits philosophiques du moyen âge constituent évidemment la source primordiale d'une histoire philosophique. Ils sont disséminés, en très grand nombre, dans les fonds des bibliothèques européennes. Beaucoup sont inédits et même inconnus. L'histoire de la philosophie bénéficiera de la publication entreprise, un peu partout, des catalogues de manuscrits pour les diverses bibliothèques. D'autre part, la publication des textes inédits, la réédition critique, et surtout le travail d'attribution des œuvres, particulièrement délicat pour la philosophie du moyen âge, se poursuivent rigoureusement depuis quelques années. Il conviendrait de dresser la liste des *incipit* des manuscrits philosophiques du moyen âge. V. p. l. Beaucoup d'œuvres sont anonymes ou d'attribution douteuse ; l'application des méthodes modernes de critique historique interne et externe peut seule conduire à des résultats certains.

bard à Albert le Grand ; 2) d'Albert le Grand à Durand ; 3) de Durand jusqu'à Luther. Il n'y est pas question de philosophie byzantine, et il ne connaît les arabes que comme les inspirateurs de la scolastique (v. p. 107).

En dehors des œuvres de philosophie, il faut, pour trouver d'autres documents, consulter les sources générales de l'histoire des idées, le moyen âge n'ayant pas laissé des travaux consacrés *ex professo* à l'histoire de la philosophie. Ces sources sont très nombreuses et de valeur inégale. Ce sont, par exemple, les œuvres des annalistes anciens, continuateurs du *de viris illustribus* de S. Jérôme (Isidore de Séville, Sigebert de Gembloux, Honoré d'Autun, etc.) et dont les renseignements ont été rassemblés par Trithemius au XVe, Miraeus au XVIIe, Fabricius au XVIIIe s. Ce sont surtout les histoires-biographies de tous les écrivains d'un ordre religieux : chaque ordre eut son ou ses annalistes ; très souvent ils sont tentés de magnifier le passé, mais des compilations comme celle de Quetif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris, 1719, 2 vol., WADDING, *Scriptores ord. minor.* (et le supplément de Sbaralea ; se réédite à Rome, 2 vol. parus 1906-1908), ont une grande valeur historique. R. Coulon annonce une réédition de l'encyclopédie dominicaine. *Scriptores ord. Praedicatorum, etc., emendata, plurimis accessionibus aucta et ad hanc nostram aetatem perducta, curis et labore* FR. R. COULON (Paris, à partir de 1910). Continue d'abord l'œuvre depuis 1701 jusqu'à nos jours. Ce sont aussi les dictionnaires de biographies nationales, constitués par pays (parfois par provinces), comme l'*Histoire littéraire de France*, commencée par les Bénédictins de St-Maur au XVIIIe siècle. Les nombreux recueils de *Scriptores Ecclesiae* fournissent aussi des documents, à raison des liens qui ont uni la philosophie à la théologie.

Ces sources anciennes n'étant pas propres à la philosophie du moyen âge, nous renvoyons aux bibliographies modernes qui s'en occupent nous réservant toutefois de mentionner l'une ou l'autre de ces sources à propos d'une question spéciale. Les principaux ouvrages modernes de bibliographie générale sur le moyen âge sont : EBERT, *Allgemeine Geschichte d. Litteratur d. Mittelalters im Abendlande* (3 Bd. 1874-1887) ; MANITIUS. *Geschichte d. lat. Litteratur d. Mittelalters.* Erster Teil : von Justinian bis zum Mitte d. 10 Jahrh. (Munich, 1911). La deuxième partie est annoncée pour 1913 ; H. OESTERLEY, *Wegweiser durch die Litteratur der Urkundensammlungen* (2 Bd. 1885, 1886) ; U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen âge.* 1. Bio-Bibliographie, 2e édit.) ; POTTHAST A., *Bibliotheca historica medii aevi* (2. Aufl. 1896) ; BERNHEIM E., *Lehrbuch d. historischen Methode und d. Geschichts-philosophie* (4e Aufl. 1903) et les bibliographies relatives à des pays particuliers comme WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte d. 13. Jahrh.* (7 Aufl. 1904) ; LORENZ O., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrh.* (3. Aufl., 2 Bd., 1886). — Sur la scolastique certains traités d'humanistes, de Réformateurs et de Cartésiens fournissent des renseignements qu'il faut interpréter en tenant compte de leur parti pris. L. VIVÈS, *De causis corruptarum artium* (1555) ; A. TRIBBECHOVIUS, *op. cit.*, p. 106, n. 4) ; JAC. THOMASIUS, *De doctoribus scholasticis ;* A. GEU-

LINCX, *Discours et questions quodlibétiques,* dans *Opera* (édit. de Land, La Haye, 1891-1893).

121. Ouvrages modernes. — On ne trouvera dans cette bibliographie que les ouvrages et les études relatifs à la philosophie du moyen âge en général. Les ouvrages spéciaux seront signalés au cours du livre. De plus, cette liste n'est pas complète, elle n'embrasse que les œuvres les plus importantes ou les plus récentes.

1° *Ouvrages généraux sur l'histoire de la philosophie du moyen âge.* — STÖCKL., *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Bd. I-III (Mayence, 1864-1866). Grande valeur doctrinale, devenu insuffisant au p. v. documentaire ; HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique* (3 vol. 1872-1881). Très érudit, se méprend sur beaucoup de doctrines philosophiques ; à consulter avec prudence ; UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss. d. Gesch. d. Philos.,* II. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit (9. Aufl., 1905), ouvrage très précieux p. v. bibliographique. Une partie de l'ouvrage est revue par M. Baumgartner, une autre par M. Wehofer ; WINDELBAND, *Zur Wissenschaftsgeschichte der romanischen Völker* (dans GRÖBER, *Grundriss. d. romanischen Philologie,* II², 1893, pp. 550-578), objectif. Très résumé. Suit ordre chronologique ; WILLMANN, *Geschichte d. Idealismus,* t. II. Pères de l'Église et moyen âge (Brunswick, 2me édit. 1907). Étude idéologique. Excellent ; GONZALEZ, *Histoire de la Philosophie,* t. II (1898). Bon, mais insuffisant ; ERDMANN, *Grundriss. d. Geschichte d. Philosophie* (4° Aufl., 1896), résume œuvres philos. et trav. modernes. Les travaux de WERNER embrassent presque tout le moyen âge, mais sont assez superficiels (v. plus loin au cours de l'ouvrage) ; ADLHOCH B., *Praefationes ad artis Scholasticae inter Occidentales fata* (Brunae, 1898), intéressant, l'auteur exagère le côté idéologique et ne tient pas assez compte de l'ordre historique ; DE WULF, *Histoire de la philos. scol. ds. les Pays-Bas, etc.* (Louvain, 1895). Une seconde édit. a paru sous le titre *Histoire de la philosophie en Belgique* (379 p., 1910) ; *Introduction à la Philosophie néo-scolastique* (Louvain, 1904). La première partie contient des études générales sur la scolastique et le moyen âge ; PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (2me édit. Paris, 1907). Confond philosophie scolastique et religion du moyen âge ; considère à tort selon nous que Plotin est le maître dont s'inspirent les scolastiques ; CL. BAEUMKER, *Die europäische Philosophie des Mittelalters,* dans *Die Kultur der Gegenwart,* I, V. (Berlin, 1909, pp. 288-390). Excellentes considérations d'ensemble ; ENDRES, *Geschichte der mittelalterl. Philosophie im Abendlande* (Kempten, 1908), élémentaire, continue d'entendre par scolastique toute la philosophie du moyen âge. GRABMANN, *Op. cit.,* p. 129. Le Band II est sous presse et comprendra le XIIe s. et le début du XIIIe s.

2° *Histoire par branche.* — PRANTL, *Geschichte der Logik in Abendlande,* Bd. II-IV (Leipzig, 1885, 1867, 1870). Cite beaucoup de textes. Très documenté. Ouvr. de valeur ; SIEBECK, *Geschichte d. Psychologie,* I, 2. Die Psychologie von Aristoteles bis zum Thomas von Aquino (Gotha, 1884). La partie médiévale est écourtée. — Articles du même dans *Archiv f. Gesch. d. Philos.,* Bd. I-II (1888-90) ; OTTO WILLMANN, *Didaktik als Bildungslehre* (3e édit., Brunswick, 1903). Le t. I contient, après une introduction, une étude historique, *Die geschichtlichen Typen des Bildungswesens.* Les § 17-20 intéressent la didactique et la pédagogie médiévales. Vues d'ensemble. Excellent ; WERNER, *Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol.* (1876) ; MABILLEAU, *Histoire de l'atomisme* (Paris, 1895) ; K. LASSWITZ, *Geschichte d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton* (1 Bd. 1890) ; ZIEGLER, *Gesch. d. Ethik* (Strasburg, 1886).

Sur l'histoire des sciences : BERTHELOT, *La Chimie au moyen âge* (1893) ; CANTOR, *Vorlesungen über d. Gesch. d. Mathematik,* II et III (1894) ; ROUSE BALL, *Histoire des mathématiques* (édit. française par Freund, Paris, 1906-07) ; HÖFER, *Histoire de l'astronomie* (1873) ; JESSEN, *Botanik d. Gegenwart u. Vorzeit* (1864) ; CARUS, *Geschichte d. Zoologie* (1872) ; HASER, *Lehrbuch d. Gesch. d. Medecin* (1875) ; GERLAND (E.), *Geschichte d. Physik,* 1892 ; HELLER (A.), *Gesch. d. Physik von Aristoteles bis auf d. neueste Zeit,* Stuttgart (1882) ; HÖFER, *Hist. de la botanique, de la minéralogie et de la géologie ;* ABERT J., *Die Musikanschauungen d. Mitt. u. ihre Grundlagen* (Halle, 1905) ; F. STRUNZ, *Geschichte d. Naturwissenschaften im Mittelalter,* (Stuttgart, 1910).

3° *Collections de textes et d'études spéciales.* — Signalons : MIGNE, *Patrologiae cursus completus.* 1° Series latina, 221 vol., 1844-1855. 2° Series graeca, 161 vol, 1857-1866, où l'on trouve de nombreuses éditions d'œuvres du moyen âge. Collection bien connue et très précieuse ; SIGMUND BARACH, *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis,* 2 vol. parus, interrompu. I. De mundi universitate libri duo sive megacosmus et microcosmus (Innsbruck 1876) ; II. Excerpta a libro Alfredi anglici « de motu Cordis », Costa Ben Lucae de differentia animae et spiritus (1878) ; *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliot. nationale.* Très riche en informations sur des ms. philosophiques latins ; HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliot. nationale,* 6 vol., 1890-1893. Ensemble de notes sur divers ms. philosophiques, par ordre numérique. Précieux. Études du même dans *Journal des savants* 1888-90 ; EHRLE, *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae,* 7 vol. parus, très soignés (Comment. d'Aristote de S. Maurus, 1885-1887 et Summa Philosophiae de C. Alamannus, 1894, v. p. l.), interrompu ; DE WULF, *Les Philosophes Belges,* Louvain et Paris, 1901-1911), 4 vol. parus ; *Scriptores rerum Britannicarum,* contient poèmes, archives, œuvres philosoph. composés par des Anglais au moyen âge ; *Beiträge zur Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters,* édité à Münster, par BAEUMKER et VON HERTLING. Collection de grande valeur. De 1891 à 1910, 46 fascicules ont paru. Publications du collège de S. Bonaventure à Quaracchi (Florence).

4° *Ouvrages sur la civilisation et sur l'histoire générale des idées au moyen âge. Beiträge zur Kulturgeschichte d. Mittelalt. u. d. Renaissance,* éd. GOETZ (Teubner, Leipzig). En 1910, 8 fasc. avaient paru. REUTER, *Geschichte d. religiösen Aufklärung im M. A.,* 2 Bd. (1875-1877) ; POOLE R. L., *Illustrations of the history of medieval thought* (1884). Série de monographies ; VON EICKEN, *Geschichte und System d. mittelalt. Weltanschauung* (1887) ; W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), I, 338 et suiv. Ch. JOURDAIN, *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge.* (Paris 1888) réunit 21 études. H. O. TAYLOR,

The Mediaeval Mind, 2 vol. 1911. Ouvrage important. Cf. p. 129. M. BAEUMKER a annoncé un ouvrage, *Die mittelalterliche Weltanschauung* dans la collect. de v. Below u. Meinecke : *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte* (Munich, Oldenbourg).

5° *Ouvrages sur l'histoire de la théologie et de la religion.* — FERET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Le moyen âge*, Paris, 1894-1897, 4 vol. Le premier vol. étudie les origines et les écoles du XIe et XIIe s., le vol. II est consacré à la seconde moitié du XIIIe s., le vol. III au XIVe s., le vol. IV au XVe s. Peu critique. Biographies très documentées. Peu de place à l'histoire des idées ; HEFELÉ, *Histoire des conciles*, trad. française par Leclercq ; SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* (Fribourg, 1882). Point de vue catholique ; HARNACK, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, Bd. III, 4e édit. 1910. Point de vue protestant.

V. les collections de EHRHARD u. KIRSCH, *Forschungen z. christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte* (Paderborn), de SDRALEK, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen* (Breslau) ; de KNÖPFLER, *Veröffentl. aus d. kirchengesch. Seminar* (Munich) ; de BONWETSCH u. SEEBERG, *Neue Studien z. Geschichte der Theologie u. Kirche* (Berlin).

6° *Dictionnaires et catalogues.* — *Dictionn. des sciences philosoph.* de FRANCK (2e édit. 1875). Beaucoup d'art. de M. Hauréau, inspirés des vues générales de l'auteur ; *Dictionary of Philosophy and Psychology* de BALDWIN (1901). Faible en ce qui concerne le moyen âge ; A. SETH, art. Scholasticism dans *Encyclopedia Britannica* vol. XXI (1886), Étude d'ensemble et esquisse historique, a le mérite de réagir déjà alors contre les jugements péjoratifs sur la philos. du moyen âge ; FR. NITZSCH. art. Scholastische Theologie, dans *Realencyclopädie f. protest. Theol. u. Kirche*, par HERZOG-HAUCK. Bd. 13 (1884), méconnaît valeur autonome de la philos. au moyen âge. Articles sur la philos. du moyen âge dans la *Grande Encyclopédie ;* bonnes études dans *The Catholic Encyclopedia* de Washington ; *Dictionary of Christian Biography*, édit. by Will. Smith and Henry Wace. *Dictionnaire de théologie catholique*, commencé par VACANT en 1899, et continué par MANGENOT. Juin 1911, 33 fasc. avaient paru. Nombreux articles de valeur sur la philosophie du moyen âge ; HURTER, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. I (jusqu'en 1109), 3e édit. en 1903. Précieux. Nouvelle édit. du t. II (1109-1563) ; WETZER u. WELTE, *Kirchenlexicon*, 2. Aufl.

Listes d'incipit : LITTLE A. T. *Initia operum quae saeculis XIII, XIV, XV attribuuntur, secundum ordinem alphabeticum disposita* (Manchester, 1904) : Anecdota Oxoniensia. Index Britanniae Scriptorum, *John Bale's index of british and other writers*, edited by Reginald Lane (Oxford, Clarendon Press 1902).

7° *Sciences auxiliaires.* — Sur la philologie philosophique du moyen âge : DUCANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1840, 6 vol.). Il n'existe pas à notre connaissance de traité spécial relatif à la *paléographie* philosophique. C'est une lacune, beaucoup d'abréviations dans les manuscrits étant propres aux auteurs philosophiques ; EHRLE, *Das Studium der Handschriften d. mittelalterlichen Scholastik mit besond. Berücksichtigung d. Schule d. hl. Bonaventura* (Zeitsch. f. kath. Theol., 1883, p. 1-50). Sur la philologie, la collect. de TRAUBE, *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie d. Mittelalters ;* SIGNORIELLO, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo Scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur* (3e édit. Naples, 1893) ; REEB, *Thesaurus philosophorum*, édit. CORNOLDI. Cf. *les lexiques spéciaux*, pour S. Thomas, Bonaventure, D. Scot.

8° *Revues.* — Il n'y a pas de revues spéciales pour l'histoire de la philosopnie du moyen âge, mais on trouve un grand nombre d'études dans : *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, de DENIFLE et EHRLE, de grande valeur, interrompu : *Philosophisches Jahrbuch* (Fulda) ; *Annales de philosophie chrétienne* (Paris) ; *Revue de Philosophie* (Paris) ; *Revue Thomiste* (Fribourg) ; *Revue Néo-Scolastique*, (Louvain), nous publions annuellement depuis 1904 des « Bulletins sur la Philosophie du moyen âge » analysant et jugeant les productions récentes ; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, de STEIN ; *Zeitschrift für katholische Theologie*, (Innsbruck) ; *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theologie*, (Paderborn) ; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, de Kain (Belgique) ; *Ciencia Tomista* (Madrid, depuis 1910) ; *Archivum franciscanum historicum* (Quaracchi, depuis 1908) ; *Rivista di filosofia neo-scolastica* de Florence (depuis 1909) ; V. aussi *Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie ; Theologische Quartalschrift.*

On peut noter aussi quelques revues consacrées au moyen âge en général : *Bibliothèque de l'école des chartes ; Le moyen âge* (études origin. et analyses).

Voir à la fin du volume la liste des principales abréviations.

PREMIÈRE PÉRIODE.

La Philosophie médiévale jusqu'à la fin du XIIe siècle.

Section Ire. — La Philosophie Occidentale.

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS GÉNÉRALES.

122. Caractères généraux. — 1° *Démarcation progressive du terrain de la philosophie.* La formation des sociétés médiévales sur les ruines accumulées par des envahisseurs bar-

bares fut lente et pénible. Les races celtiques et teutones, appelées à constituer la civilisation nouvelle, reprirent une foule de débris du monde romain, dont se constitua non seulement leur vie sociale et politique, mais aussi leur savoir. La passivité et la réceptivité sont le caractère dominant de leur science à ses débuts, et il faudra plusieurs siècles avant que la réaction des qualités raciques et l'influence des autres facteurs de la civilisation viennent conférer à la philosophie occidentale ses caractères spécifiques.

Les premiers hommes d'étude sont des compilateurs, qui ramassent tout ce qu'ils trouvent, et qui rédigent des encyclopédies du savoir antique à l'usage des générations du haut moyen âge. Au VIIe s., ISIDORE DE SÉVILLE (Hispalensis, vers 570-636) dans ses *Originum seu Etymologiarum l. XX,* ne disserte pas seulement sur les sept arts libéraux, mais sur toutes les données de savoir qu'il parvient à rassembler : médecine, jurisprudence, écriture, langues et littérature, étymologies, aperçus d'anthropologie, de zoologie, de géographie générale et locale, architecture, agriculture et horticulture, art de la guerre, description de métaux, de poids et de mesures, navigation, habillement, etc., tout ce qui mérite d'être connu trouve place dans cette revue universelle [1].

On reconnaît les mêmes tendances encyclopédiques dans l'œuvre théologique du célèbre contemporain d'Isidore, le bénédictin S. GRÉGOIRE LE GRAND, pape (vers 540-604) [2], et plus tard chez BÈDE LE VÉNÉRABLE (672/673-735), le moine de Jarrow (Northumberland), qui passe pour le plus grand personnage intellectuel de son temps. Son ouvrage capital *Historia ecclesiastica gentis Anglorum,* où l'on trouve comme un reflet de l'exubérante vie des traités similaires de Grégoire de Tours, est regardé comme le premier essai d'histoire anglaise. Outre des traités théologiques, Bède est l'auteur de divers travaux scientifiques et chronologiques, notamment d'un opuscule *de orthographia liber,* et d'un autre *de natura rerum* qui s'inspire d'Isidore de Séville [1].

[1]) Autres ouvr. : *de natura rerum, de numeris, de viris illustribus, historiae* et des chroniques. V. MANITIUS, *Gesch. d. latein. Litteratur d. Mittel.* (1911). I, p. 52 et suiv. — [2]) HURTER, *Nomenclator,* etc., I, 557 et MANITIUS, *Op. cit.,* 92. Ses écrits sont purement théologiques.

Mais, au point de vue philosophique, le représentant le plus influent de cette littérature encyclopédique est RHABAN MAUR (Magnentius Hrabanus Maurus, 784-856), disciple d'Alcuin, à Tours, écolâtre à Fulde où de nombreux auditeurs (parmi lesquels Servat Loup de Ferrières) vinrent suivre ses leçons, puis archevêque de Mayence. Son ouvrage *de clericorum institutione* lui valut le titre de « praeceptor Germaniae » ; son traité *de rerum naturis* élargit encore la table des matières abordées par Isidore de Séville, et constitue le dictionnaire encyclopédique du haut moyen âge. Rhaban Maur recueille, entre autres textes anciens, une centaine de vers de Lucrèce qui servent de base à la connaissance qu'eurent de Lucrèce et d'Épicure les écoles préscolastiques. C'est ainsi qu'à la suite du philosophe latin, Rhaban tient que tout être, sauf Dieu, est de nature corporelle [2].

Non seulement le savoir des premiers siècles est comparable à une encyclopédie, mais on donne le nom de *philosophie* à cet ensemble de connaissances disparates. Alcuin ne fait que reprendre les idées courantes quand il définit la philosophie : *naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio quantum homini possibile est aestimare* [3].

Il en résulte qu'au IXe siècle aucune démarcation n'existe entre la philosophie et la théologie, ni entre la philosophie et les arts libéraux. Cette démarcation fut le résultat, aux siècles suivants, d'une lente division de travail : la philosophie se détacha des sciences connexes et grandit [4].

[1]) MANITIUS, *Op. cit.,* p. 70-87. Le moyen âge a faussement attribué à Bède le *De mundi coelestis terrestrisque constitutione liber,* ainsi qu'un répertoire de textes philosophiques, *Axiomata philosophica venerabilis Bedae,* empruntés à un grand nombre d'auteurs, dont plusieurs postérieurs. Sur le premier traité du Pseudo-Bède, v. DUHEM, *La physique néo-platon. au moyen âge,* p. 47, qui l'attribue à un disciple de Macrobe. — [2]) Cf. PHILIPPE, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe s.,* p. 58 (Paris, 1896). Rhaban est en même temps exégète et commentateur des Écritures. MANITIUS, *Op. cit.,* p. 288. — [3]) P. L., t. 101, col. 952. A. — [4]) Le *Hortus deliciarum* de Herrad de Landsberg, écrit au XIIe s. pour l'instruction de religieuses, peut être cité parmi les œuvres

2° *Position graduelle des problèmes philosophiques.* Le moyen âge n'a pas agité, du premier jour, tous les problèmes d'une philosophie intégrale. Forcé de renouer péniblement le fil de la tradition, interrompu par les malheurs du temps, il a dû constituer, pièce par pièce, grâce à un vigoureux effort de réflexion, les *cadres* philosophiques.

Le début du moyen âge professe un culte exagéré pour la dialectique, et on verra plus loin que les principaux traités en usage dans les écoles des premiers siècles conspirent à accentuer l'exclusivisme de la logique formelle. On en peut conclure que parmi les sciences auxquelles nous reconnaissons aujourd'hui un caractère strictement philosophique, la dialectique seule était *enseignée* comme telle, et renfermée dans des cadres didactiques ; mais il n'en résulte pas qu'elle est *toute la philosophie* du VIIIe et du IXe s. De bonne heure, mais progressivement, apparaissent des spéculations en dehors du champ de la dialectique. Dès le VIIIe s. les questions de philosophie apparaissent à travers les discussions théologiques ; la controverse naissante des universaux apprend à manier une foule de notions ontologiques, relatives à la nature, à Dieu, à l'être en général. Par la force des choses on soulève des problèmes de cosmologie, de théodicée. Les études de psychologie se multiplient au XIe siècle, et c'est l'indice non équivoque du progrès philosophique.

A la fin du XIIe siècle, à la veille de la grande révolution intellectuelle qui partage en deux versants l'histoire de la philosophie occidentale, on agite toutes les questions vitales. Cette lente élaboration d'une synthèse est un des faits les plus intéressants de cette période.

3° *Défaut de systématisation.* La philosophie médiévale a créé graduellement *les cadres* de ses débats, en élargissant sans cesse ses investigations. Comment a-t-elle *rempli ces cadres ?*

encyclopédiques de cette première période. Mais ce recueil bénéficie de tous les progrès accomplis par la scolastique. On y trouve notamment une division de la philosophie en *ethica, logica, physica*, et les sept arts libéraux servent de préliminaires à la philosophie (126). WILLMANN, *Didaktik*, I, 278, n. 1.

Le XIIIe siècle est en possession de synthèses bien équilibrées, dont tous les éléments sont solidaires et dominés par un principe d'unité. Or, cette convergence des théories philosophiques fait généralement défaut dans les œuvres antérieures au XIIIe s.

C'est d'abord que la scolastique de cette période puise ses doctrines à des sources opposées entre elles. Tronquant tel auteur, comprenant mal tel autre, ignorant de tous la parenté historique et logique, les philosophies qu'elle engendre accueillent des éléments hétérogènes, parfois contradictoires. Il manque à la scolastique de cette période un génie puissant qui inspire son éclectisme et solidarise ses éléments emprunts. Ce génie propre, pleinement épanoui au XIIIe s., est lui-même en voie de formation pendant la première période.

On peut rattacher à divers groupes les influences disparates qui travaillent la scolastique : le groupe des idées platonico-augustiniennes est prépondérant, et l'emporte en influence sur les idées aristotéliciennes. A côté de ces deux groupes on reconnaît l'action moins importante, mais réelle, de diverses théories pythagoriciennes, épicuriennes, stoïciennes, néo-platoniciennes, arabes.

La *division des branches philosophiques* n'est pas uniforme, mais la plupart des classifications sont apparentées à la division platonicienne de la philosophie (logique, éthique, physique) et plusieurs la reproduisent. On connaît par Boèce la classification aristotélicienne (métaphysique, mathématique, physique), mais elle demeure sans influence.

Dans la *dialectique,* Aristote règne sans rival, et les commentateurs platoniciens connus des scolastiques s'inclinent unanimement devant cette royauté, que des circonstances extrinsèques (128) contribuent à accentuer. S. Augustin lui-même recommande l'étude de la dialectique, et ces recommandations ont bénéficié à Aristote (p. 93). Malheureusement la dialectique, prépondérante dans le trivium, se borne trop souvent à l'étude des mots et des formes logiques, et ne trouve pas dans la métaphysique de cette époque un contrepoids suffisant. De plus, la méthode déductive ou synthétique est fort en honneur jusqu'à la fin du XIIe s., et cette

prédominance s'explique par la place réduite qui se trouve faite à la psychologie et à l'observation. Jean Scot Eriugène, dans le parti non-scolastique, et S. Anselme, chez les scolastiques, sont les types les plus purs de philosophes déductifs. Au fur et à mesure que la pensée mûrit, on corrige ce que ce procédé synthétique a d'excessif, mais il devait appartenir au XIIIe siècle d'instaurer la philosophie sur la double méthode analytico-synthétique.

La *métaphysique* demeure fragmentaire jusqu'au XIIIe siècle et manque de cohérence [1]). Elle accuse un mariage bizarre d'idées aristotéliciennes et platoniciennes. Au *Timée* on emprunte l'énoncé du principe de causalité, à Aristote le schema des quatre causes, mais on ne parvient pas à équilibrer une étiologie [2]). La doctrine séductrice des Idées platoniciennes, mère du réalisme outré, est menée de front avec les théories aristotéliciennes de la substance, de la nature, de la personne, des catégories, et il faudra plusieurs siècles avant de rencontrer une solution satisfaisante du problème métaphysique des universaux. — On connaît aussi, par la voie indirecte de S. Ambroise et de Boèce, et par les déclarations hésitantes de S. Augustin (94), la composition de la matière et de la forme. Mais cette doctrine organique du péripatétisme ne joue qu'un rôle effacé, et est presque toujours mal comprise. La matière, pour les uns, est le chaos primitif des éléments (Alcuin), pour les autres, elle est l'atome matériel, résidu ultime de la division (les atomistes, G. de Conches); pour d'autres encore, elle est une masse qualitativement constituée et douée d'un mouvement dynamique (école de Chartres). Si d'aucuns (Isidore de Séville, Rhaban Maur, Gilbert de la Porrée) soupçonnent le caractère d'indétermination absolue et de passivité qu'Aristote reconnaît à la matière, ils sont incapables d'approfondir cette notion. De même, la forme n'est pas considérée comme le principe substantiel de l'être, mais comme

[1]) C'est aussi l'avis de M. ESPENBERGER, *Die Philos. d. Petrus Lombardus*, etc. (Beitr. Gesch. Phil. Mittel., III, 5). — Münster, 1901, p. 36; DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, p. 149, et sv. passim. — [2]) Cf. ESPENBERGER, *op. cit.*, pp. 67 et suiv. la notion de la causalité au temps de P. Lombard et l'indication des sources.

la *somme* de ses propriétés [1]). Dès lors, le devenir et le mouvement n'affectent pas la réalité fondamentale des choses, mais l'apparition et la disparition de propriétés, consécutives à cette réalité. Cette interprétation de la doctrine hylémorphique est due à la transposition d'une théorie logique dans le domaine métaphysique. L'étude de la matière et de la forme n'est pas basée sur le processus cosmique ; elle est calquée sur la théorie du jugement. Les êtres sont composés de matière (sujet) et de forme (propriété), tout comme le jugement est composé d'un sujet et d'un prédicat [2]). On peut dire de la théorie hylémorphique, pendant le haut moyen âge, qu'une antinomie éclate entre l'*esprit* réel des formules qu'on emploie et le *sens erroné* qu'on leur prête.

Les doctrines *physiques* ou *cosmologiques* manifestent les mêmes indécisions. On vient de voir qu'une conception fausse de la matière première sert de base à des systèmes atomistes. De même, sous l'influence de la théorie néo-platonicienne de l'Ame du monde, ou du fatum des stoïciens, on attribue volontiers à la nature, comme telle, *un être* propre, une vie autonome ; l'âme du monde d'après le *Commentaire au songe de Scipion* de Macrobe est unique pour les corps célestes et pour les hommes. — Ce qui n'empêche pas plusieurs scolastiques, et des meilleurs (Abélard, Jean de Salisbury p. ex.) de proclamer avec Aristote l'individualité de toute substance naturelle contenue dans cet univers : deux thèses inconciliables. Le *Timée* fournit des données philosophiques et poétiques sur la formation de la matière et des éléments, sur le rôle du démiurge et la fonction des Idées.

En *psychologie*, d'autres antinomies se manifestent. On peut dire que jusqu'au XIIIe siècle, la psychologie des scolastiques est principalement augustinienne et platonicienne. L'homme est un

[1]) BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrh. dargest.* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., II, 4). Münster, 1896. Cette excellente monographie est riche en indications sur l'histoire des idées scolastiques. — [2]) Nous empruntons cette explication à M. BAUMGARTNER, *op. cit.*, pp. 57 et suiv.

microcosme, un miroir de l'univers. S. Augustin fournit la théorie du processus de nos connaissances ; d'aucuns même interprètent dans un sens augustinien la doctrine de l'abstraction. La plupart lui empruntent également ses divisions des facultés de l'âme, et sa théorie de l'absence de toute distinction réelle entre l'âme et ses facultés. Toutefois, le *Metalogicus* de Jean de Salisbury [1]) signale la théorie de la multiplicité réelle des puissances de l'âme, que certains, dit-il, opposent à la conception augustinienne [2]). A ces études sur les activités psychiques, on joint, depuis Constantin l'Africain (v. p. l.), des observations physiologiques inspirées de la science arabe ; mais ces observations accusent très souvent une tendance à confondre le phénomène psychique et le phénomène physiologique, et de la sorte, s'accordent mal avec d'autres théories idéologiques. Quant à la nature de l'homme, tout ce qui touche à l'origine et à la destinée de l'âme est étudié avec une prédilection marquée. Les hésitations de S. Augustin entre le créatianisme et le traducianisme des âmes trouvent un écho aux premiers siècles. Jusqu'au XII[e] siècle, il y a des traducianistes, et ils ne remarquent pas qu'en défendant la spiritualité de l'âme — une thèse universellement admise sur la foi de Platon — ils versent dans une contradiction évidente. C'est encore dans l'esprit de la psychologie platonicienne et l'œil fixé sur Chalcidius que l'on résout les rapports de l'âme et du corps. L'âme est unie au corps, suivant les relations du nombre (Pythagore), comme le pilote à son navire, le cavalier à sa monture. Et malgré l'*indépendance* de ses substances composantes, on affirme l'*unité* de l'homme. Bien qu'on connaisse [3]) la définition aristotélicienne de l'âme (« l'âme est l'entéléchie du corps »), on se refuse à faire de l'âme la forme substantielle du corps — c'est-à-dire, suivant les conceptions d'alors, à regarder l'âme comme une *propriété* de la matière. La doctrine

[1]) IV, 9. — [2]) Cf. FRIEDRICH, *Geschichte d. Lehre von den Seelenvermögen bis zum Niedergange der Scholastik* (dans Pädagog. Abhandl. V. 1) 33 p. Rassemble les matériaux, mais ne les élabore pas. — [3]) Par Chalcidius, qui d'ailleurs oppose à cette définition les mêmes critiques que les scolastiques de la première période.

platonicienne ne doit-elle pas une part de son triomphe facile à cette fausse interprétation de la matière et de la forme ? [1])

Quant à la *morale*, on la traite principalement à un point de vue théologique, ou bien, le petit nombre de ceux qui s'en occupent en philosophes, se livrent à la description des vertus particulières, à la façon des stoïciens. Les conceptions politiques se rattachent étroitement à la *Civitas Dei* de S. Augustin, dont la philosophie téléologique exerça un ascendant considérable. De même, ceux qui s'occupent de la philosophie de l'histoire font de la société terrestre un acheminement vers la cité céleste et subordonnent l'État à l'Église.

Reste la *théodicée* qui fut toujours regardée par les scolastiques comme un des chapitres les plus importants de la philosophie. Cicéron, S. Augustin, le pseudo-Denys, Boèce avaient légué de longues dissertations sur Dieu, sur la création et l'exemplarisme ; on retrouve aussi dans cette période les traditions pythagoriciennes sur l'harmonie et sur le nombre. Pour démontrer Dieu, deux procédés sont en présence : le premier, d'inspiration réaliste, repose sur ce postulat que l'ordre de nos *concepts* est garant de la réalité objective de la chose conçue, que l'idée d'un Être parfait démontre l'existence de pareil être (S. Anselme, R. de S. Victor, etc.). Le second procédé s'appuie sur le principe de causalité et revêt diverses formes. L'ordre et le gouvernement du monde fournissent une preuve facile et rudimentaire (Cicéron, Sénèque). Mais on argumente aussi du changement des choses (S. Augustin, R. Pulleyn, P. Lombard) ; et les Victorins (Hugues et Richard de S. Victor) font à ce sujet un large appel à l'expérience externe et interne ; on reprend l'argument aristotélicien du mouvement et du premier moteur (Boèce, Adélard de Bath) sans lui donner son ampleur métaphysique ; Alain de Lille montre le premier qu'il faut un point d'arrêt dans l'ordre des causes efficientes [2]).

[1]) Pour la même raison, on refusait d'expliquer par la théorie de matière et forme la composition des autres êtres vivants. Les uns niaient l'âme des bêtes, les autres en faisaient un *spiritus* corporel, etc. — [2]) BAEUMKER, *Witelo*, pp. 286 et suiv.

On blâme le Stagirite d'avoir nié la Providence [1]) et on se reporte plus amoureusement à Platon, le *symmystes veri,* parce qu'il enseigne, au rapport de Jean de Salisbury, l'existence de Dieu ou du Bien suprême, la distinction du temps et de l'éternité, celle des idées et de la matière [2]). Toutes ces doctrines platoniciennes sont d'ailleurs interprétées dans un sens augustinien. De S. Augustin on reprend aussi les doctrines de la transcendance ; des Idées, causes exemplaires du monde ; de la création ; des lois éternelles, base de la morale et du droit.

Enfin, la scolastique de la première période se réclame de S. Augustin pour fixer les *rapports de la philosophie et de la théologie ;* mais elle précise et enrichit ses enseignements. Après avoir confondu sous le nom de philosophie, la philosophie proprement dite et l'étude du dogme religieux, le moyen âge distingue pratiquement les deux domaines à partir du XIe s. [3]), sans arriver toutefois à formuler de façon réflexe et systématique une doctrine complète de relations entre les deux sciences, telle qu'on la trouve au XIIIe siècle, à la première page des Sommes théologiques.

En résumé, si l'on excepte la théodicée, on peut dire de la philosophie de cette période qu'elle ressemble à un creuset où des matériaux disparates sont en fusion. Jean de Salisbury aurait pu appliquer à tous les hommes de ce temps, ce qu'il écrit au sujet des philosophes chartrains, soucieux de concilier Platon et Aristote : « Ils ont travaillé vainement pour réconcilier des morts qui toute leur vie se sont contredits » [4]). Au fur et à mesure que la scolastique grandit, elle élimine les éléments contradictoires, et ses aspirations vers l'unité sont l'indice du développement intellectuel du IXe au XIIe siècle. La langue même des scolastiques trahit les tâtonnements de la pensée ; elle doit acquérir par degrés la précision qu'on admire au grand siècle. A comparer la philosophie des écoles du premier moyen âge aux synthèses harmonisées du XIIIe siècle, on voit qu'on assiste à un travail génétique, à l'*enfantement même des solutions scolastiques :* une étude détaillée des philosophes de cette période conduira aux mêmes conclusions. Le défaut de systématisation n'a pas entièrement disparu des productions terminales du XIIe s., bien qu'elles soient les plus remarquables de cette période. Bien plus, certaines antinomies résisteront et iront se perpétuer au XIIIe siècle [1]).

[1]) J. SALISBURY, *Metalogicus,* IV, 27 : Quod Aristoteles in multis erravit. — [2]) Principio docet esse Deum, distinguit ab aevo — Tempus et ideas applicat, aptat hylen. J. SALISBURY, *Entheticus,* vers 941-942. — [3]) Cf. BRUNHES, *La Foi chrétienne et la Philosophie au temps de la Renaissance carolingienne,* Paris, 1903, pp. 178-180. — [4]) *Metal.,* II, 17.

123. Organisation des écoles philosophiques. — Le haut moyen âge connaît deux ou même trois types d'écoles ; l'enseignement de la philosophie y est mené de front avec l'enseignement d'autres sciences. Ce sont :

1° Les *écoles monacales,* comprenant une double section : *a)* la *schola interior, claustri,* réservée aux moines ; *b)* la *schola exterior,* ouverte aux séculiers. La plupart des grands éducateurs de l'époque des Carlovingiens et des Otton appartiennent par leur formation ou leur profession à l'ordre bénédictin, à commencer par Bède le Vénérable, le scolastique de Jarrow qui fut, selon la tradition, le maître d'Alcuin. Dès le VIe et le VIIe s., l'ordre de S. Benoît répand des écoles par tout l'Occident. Aux bénédictins se joignent au Xe s. les moines de Cluny, et au XIe s. d'autres souches détachées de la grande famille des moines d'Occident.

2° Les *écoles épiscopales,* ou *cathédrales,* ou *capitulaires.* Au VIIIe s. un canon de Chrodegang de Metz († 766) organisa pour les clercs des églises épiscopales une vie commune, sur le modèle de la vie claustrale. On retrouve, dans ces écoles, le même fractionnement en écoles intérieures et extérieures.

Les chaires *(scholasticum officium)* sont briguées par des personnalités marquantes. Maintes fois, surtout dans les débuts, on voit les abbés de monastères, les évêques, les chanceliers, remplir les fonctions de scholasticus ou d'écolâtre. Plus tard, ce titre est dévolu aux simples *magistri scholae.*

[1]) N'est-ce pas la difficulté de systématiser qui inspire aux premiers siècles les florilèges ou recueils de sentences empruntées à de nombreux auteurs ? Ces florilèges se rapportent à des matières théologiques et philosophiques.

3° Les *écoles du palais, scholae palatinae* ou *palatii*, dont la plus célèbre est la cour palatine des rois Francs. Ses professeurs étaient empruntés au monde ecclésiastique, et elle admettait indifféremment à ses leçons des clercs et des laïques. L'école palatine était attachée à la cour, et probablement se déplaçait avec elle.

124. La Renaissance carlovingienne. Alcuin. — En 778, Charlemagne donne à Bangulf, évêque de Fulde, un capitulaire resté célèbre, où il encourage la fondation d'écoles monacales et épiscopales. C'est le signal d'un brillant éveil des études, qui demeure un des plus purs titres de gloire du grand empereur. La renaissance du IXe s. n'est pas exclusivement philosophique ; elle s'étend à tous les objets de savoir. De plus, elle se rattache plus directement à l'antiquité profane qu'à la patristique. Les hommes de cette période reproduisent tout ce qu'ils peuvent sauver de la barbarie ; ils rassemblent des matériaux bruts et informes que d'autres, après eux, feront servir à des travaux philosophiques plus originaux. Alcuin et Rhaban Maur personnifient ce travail de compilation (p. 138). Seul fait exception J. S. Eriugène, que ses contemporains n'ont pas compris. En même temps, c'est l'époque des premières controverses théologiques, si bien que la renaissance carlovingienne est la première étape dans la formation des facteurs qui constitueront la mentalité spéculative du haut moyen âge.

ALCUIN ou ALCHVINE (vers 730-804) fut la cheville ouvrière des réformes pédagogiques du souverain. Venu de l'école d'York, il rencontra Charlemagne à Parme en 781, enseigna pendant huit ans à la cour, où Charlemagne, ses fils et ses filles, suivirent ses leçons. Après une vie fiévreuse, Alcuin se retira à l'abbaye de S. Martin de Tours, y fonda une école et y mourut. Compilateur et grammairien, Alcuin ne mérite pas comme philosophe la réputation qu'on lui a faite. Il n'y a rien dans ses œuvres de logique qu'on ne trouve chez Boèce et Cassiodore. Les arts libéraux sont la base de tout savoir. Les idées psychologiques développées

dans sa lettre *de animae ratione ad Eulaliam Virginem* [1]) sont de provenance augustinienne : sa définition de l'homme *(anima et caro)*, sa conception des rapports de l'âme et du corps, sa notion de la sensation et de la douleur, ses divisions tripartites des facultés qu'il ne distingue pas de l'essence de l'âme, la place centrale qu'il donne à Dieu et à l'âme. D'autre part, les doctrines morales développées dans cette lettre sont empruntées à Cassien [2]).

Si Alcuin manque d'originalité, il est par contre, un puissant instaurateur d'idées. Il transplanta en Germanie la culture et le savoir des pays ibériques. A l'école du palais il introduisit le trivium et le quadrivium, et ses livres survécurent comme manuels. Il suscita un disciple de marque, Rhaban Maur, qui le dépassa en célébrité. Les écoles nées de l'impulsion qu'il donna aux études demeurèrent des foyers de philosophie jusqu'à l'érection de l'université de Paris.

125. Principales écoles. — Parmi les écoles les plus en renom citons :

En *Angleterre,* l'école abbatiale d'York (ALCUIN).

Dans les *Pays-Bas,* les écoles capitulaires d'Utrecht (ADALBODE) ; de Liége (RATHÈRE DE VÉRONE, NOTGER, ADELMAN) ; de Tournai (ODON DE TOURNAI) ; les écoles abbatiales de Lobbes (ÉRACLE) ; de S. Laurent (RUPERT DE DEUTZ).

En *Germanie,* l'école de Fulde (RHABAN MAUR) ; de Münster (LUDGER) ; de Salzbourg (ARNOLPHE) ; de S. Gall (NOTKER LABEO, mort en 1022, y traduisit en allemand les traités connus de l'*Organon*, le *de consolatione philosophiae* de Boèce, le *de nuptiis mercurii et philol.* de M. Capella) ; de Reichenau (WALFRED STRABO).

En *Italie,* l'abbaye du Mont-Cassin (ALFANUS, DIDIER).

En *France* surtout, l'école palatine illustrée par ALCUIN, J. SCOT ERIUGÈNE, FRIDUGISE († 834), AGOBARD, CANDIDE, RHABAN MAUR ; les écoles abbatiales de Tours (ALCUIN, RAINAUD DE TOURS) ; de Corbie (PASCHASE RADBERT, RATRAMME) ;

[1]) D'autres de ses ouvrages intéressent la philosophie : *de virtutibus et vitiis ad Widonem comitem ; grammatica ; de dialectica ; de rhetorica.* Cf. MANITIUS, *op. cit.*, p. 273-288. — [2]) SEYDL, *op. cit.*, n° 130.

de Ferrières (LOUP DE FERRIÈRES) ; de Cluny (ODON) ; du Bec (LANFRANC, S. ANSELME); de Fleury (ABBON); d'Auxerre (REMI et HEIRIC); les écoles épiscopales de Lyon, de Reims (GERBERT) ; de Laon (ANSELME † 1117, et RAOUL). Les écoles de Chartres, sous la sage direction de l'évêque FULBERT (960-1028) le plus grand écolâtre de son temps, et après lui d'YVES DE CHARTRES († 1115) traversèrent deux périodes de splendeur. Surpassant en éclat toutes les autres écoles, elles purent rivaliser avec les écoles de Paris jusqu'au milieu du XIIe siècle. ADELMAN de Liége et BÉRENGER de Tours suivirent les leçons de Fulbert à l'école de Chartres. Au XIIe s., les chanceliers BERNARD DE CHARTRES, GILBERT DE LA PORRÉE, THIERRY DE CHARTRES comptent parmi les personnalités les plus marquantes de leur époque. Au IXe s., Paris possédait déjà les trois écoles de Ste-Geneviève, de S.-Germain des Prés, de la Cathédrale. Leur renommée alla grandissant, et à partir de la deuxième moitié du XIIe s. la métropole française, groupant autour de ses chaires toutes les intelligences d'élite, éclipsa les académies rivales.

126. Programmes d'études. — Les études sont établies suivant un plan hiérarchique, dont voici les étapes : les arts libéraux, les sciences, auxquels se superposent la philosophie et la théologie :

1° *Les arts libéraux*. Antérieure au moyen âge [1]), la classification des sept arts libéraux (*artes liberales,* qu'on faisait dériver de *liber,* livre) fut vulgarisée par les compendiums de Boèce, Cassiodore, Martianus Capella, Alcuin. On les répartit en deux groupes :

a) Le *trivium (artes triviales, sermonicales, rationales)* forme le groupe principal et comprend la grammaire, la rhétorique, la dialectique.

La *grammaire* comporte l'étude des grammairiens et des écrivains anciens et médiévaux. Les grammairiens qu'on cite au premier rang sont Donat et Priscien, mais on cherche aussi la justification des règles grammaticales dans la vulgate [1]). Aux autorités grammaticales, il faut joindre Isidore de Séville, et surtout Remi d'Auxerre (mort vers 908), dont le commentaire sur l'*ars minor* de Donat devint classique. Plus tard, avec le *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu et le *Graecismus* d'Eberhard de Béthune (fin du XIIe ou début du XIIIe s.), apparaît la forme des grammaires versifiées dont le succès fut considérable. — En grammaire on lit aussi les anciens classiques latins, Virgile, Sénèque, Horace, Térence, Juvénal, etc., et des écrivains médiévaux tels que Orose, Grégoire de Tours, Boèce et d'autres.

La *rhétorique* est moins en vogue que chez les Romains. Cicéron, Quintilien, Marius Victorinus sont mentionnés dans l'Eptateuchon de Thierry de Chartres (v. p. l.), comme les modèles préférés de la rhétorique [2]).

La *dialectique* remplit dans le trivium la plus grande place, et son élargissement s'accentue à mesure qu'on découvre les traités de l'Organon (**128**).

L'importance relative qu'on accorda aux branches du trivium créa des tendances diverses. A Paris, l'influence d'Abélard tendit à écraser la grammaire et la rhétorique ; à Chartres au contraire, où l'humanisme trouva un de ses foyers de culture (Bernard de Chartres, Pierre de Blois, Étienne de Tournai, J. de Salisbury), on mena de front les trois branches du trivium [3]) ; à Orléans, dont les écoles brillèrent au déclin de celles de Chartres, les écoles étaient célèbres par leur enseignement des classiques latins [4]). La

[1]) Les branches du Quadrivium sont signalées par Ammonius Saccas comme une subdivision des mathématiques (ZELLER, *op. cit.,* II[1], p. 177, n. 1). Mariétan croit découvrir l'origine de la classification complète des arts libéraux chez S. Augustin (*Problème de la classificat. des sciences* etc., pp. 54 et suiv.).

[1]) SMARAGDUS, abbé de Saint-Michel vers 850 (cfr. Hist. litt. France IV, p. 455) écrit : « Donatum non sequimur quia fortiorem in divinis Scripturis auctoritatem tenemus », cf. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge* dans : *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* XXII, 2e partie (Paris, 1868), p. 81. — [2]) CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe s.,* pp. 221 et suiv. — [3]) V. Lettre-programme de Pierre de Blois dans CLERVAL, *op. cit.,* p. 309 et suiv. — [4]) Un trouvère du XIIIe s., Henry d'Andely, dans un poème allégorique sur la lutte des sept arts, symbolise ce conflit des

tendance la plus curieuse est l'invasion de la dialectique dans la grammaire. Les « modistes » dans leurs traités *de modis significandi* soumirent à l'analyse dialectique les barbarismes du latin scolaire, que d'aucuns préféraient au latin classique. Le mouvement s'accentua avec le célèbre Pierre Hélie et il aboutit au XIII[e] s., à l'avènement de la grammaire spéculative [1]).

b) Le *Quadrivium (artes quadriviales, reales, physica, mathematica)* comprend l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique. Les données encyclopédiques d'auteurs anciens, les traités de Boèce, l'*Astrolabe* de Gerbert, et à partir d'Adélard de Bath, les théories d'Euclide servent de base à l'enseignement des mathématiques et de l'astronomie ; l'étude de la musique est mise en rapport avec les cérémonies du culte.

Le quadrivium eut moins de succès que le trivium, les connaissances techniques qu'il comporte n'étant pas aussi facilement accessibles. Aux quatre branches du quadrivium on joignit de bonne heure la médecine.

2° *Les sciences naturelles et historiques*. En général, l'*enseignement* scientifique du haut moyen âge se borna au quadrivium. Cependant on fit quelques recherches sur la nature, principalement du côté des alchimistes. De plus, on trouve chez les premiers encyclopédistes de cette période (p. 138) une collection de faits empruntés notamment à Pline. Gerbert touche à des questions de sciences naturelles (**137**), et celles-ci sont en honneur dans le monastère du mont Cassin (v. p. l.) et à l'école de Chartres. Le *Physiologus*, un curieux traité de l'époque patristique, fournit des descriptions symboliques d'animaux. Quant à l'histoire, ceux qui s'en occupent s'inspirent de S. Jérôme ou d'Eusèbe et rédigent des chroniques locales [2]).

3° *La philosophie*. Les problèmes philosophiques proprement dits, graduellement posés à partir du VIII[e] siècle, et qui à la fin du

grammairiens représentés par les orléanistes, et des dialecticiens représentés par les maîtres de Paris. Ceux-ci l'emportèrent. WILLMANN, *Didaktik*, I, 272. — [1]) v. Deux. Période. — [2]) Cf. WATTEMBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis z. Mitte d. 13. Jahrh.* Bd I, 1904.

XII[e] siècle forment un ensemble remarquable, ne doivent pas être considérés comme un développement, une *annexe* de la dialectique, de façon qu'il faille renfermer la philosophie dans le trivium (Ferrère, Mariétan et la plupart des historiens) ; mais il faut considérer la philosophie comme un stage plus élevé que les arts libéraux, une discipline nouvelle, qui reçut sa place dans les programmes scolaires entre les arts libéraux en dessous et la théologie au-dessus [1]) (Willmann). Cette hiérarchie fut lente à se préciser, mais elle est nettement établie au XII[e] s. par Hugues de St-Victor [2]) et pleinement adoptée au XIII[e] s.

4° *La théologie* est enseignée simultanément avec la philosophie dans les grandes écoles.

127. Méthodes didactiques. — Dans la formation des méthodes scolastiques, il convient de distinguer les méthodes inventives ou d'élaboration doctrinale, et les méthodes d'enseignement. Les premières ont été signalées plus haut (p. 141) ; c'est des secondes qu'il s'agit ici. Les formes didactiques se sont lentement constituées, et leurs modifications sont remarquablement uniformisées dans les écoles d'Occident. A l'adoption d'un même programme d'études dans les écoles abbatiales et monacales de tous les pays occidentaux répond une organisation unique des méthodes d'enseignement, et les déplacements scolaires facilitent la vulgarisation des progrès adoptés.

Voici quelques particularités de la méthode scolastique :

1° L'enseignement scientifique est véhiculé par une *langue unique*, le latin philosophique, qui se constitue peu à peu.

Ainsi se créa, à côté des langues vulgaires qui continuèrent à diversifier les races, une langue savante unique. L'uniformité du vocabulaire et des formules philosophiques contribua dans une large mesure à créer une mentalité philosophique uniforme et à assurer le caractère supra-national de la scolastique.

2° Le *commentaire* d'un texte, *lectio*, est la forme première et la plus naturelle de l'enseignement. La *disputatio*, basée sur un

[1]) Cf. p. 139, n. 4. — [2]) *Erud. didasc.*, l. III.

échange de vues entre maître et élève, apparaît au XIIe s., lors de l'introduction de la logica nova. Il y eut aussi de bonne heure des traités rédigés d'après un plan propre, et plus tard des ouvrages synthétiques (*sententiae, summae*).

3° La *systématisation didactique* d'une question déterminée, rudimentaire au début, se dessine nettement à partir d'Abélard (v. p. l.). Un schema formel devient dominant, bien qu'il n'apparaisse pas dans toute œuvre scolastique [1]).

4° Les arts libéraux et la philosophie servant de préparation à la théologie, cette organisation eut pour conséquence un phénomène propre au moyen âge et que le temps devait accentuer : le *mélange de certaines matières et de certains arguments* philosophiques avec les matières et les arguments théologiques. Voilà pourquoi il importe de chercher les raisonnements philosophiques dans les *cadres* tracés pour l'étude théologique. Il va sans dire que cette simple juxtaposition de matériaux laisse entière la question de la distinction des deux sciences, tout comme l'origine de la philosophie sur un terrain théologique se concilie avec son autonomie.

De même, malgré leurs développements parallèles et leurs ressemblances, les méthodes théologiques demeurèrent distinctes des méthodes philosophiques (Chap. III, Art. III).

5° Aux méthodes didactiques on peut rattacher indirectement les *procédés de transmission littéraire*. Le moyen âge, et notamment ses premiers docteurs, ne voient dans l'histoire de la philosophie qu'un pur instrument au service du vrai. De là les plagiats et les *deflorationes*, l'habitude de copier les textes de seconde main, de les modifier parfois, la manie de désigner les contemporains par des indications vagues et anonymes [1]), le sans-gêne qu'on met à faire circuler des ouvrages apocryphes, à tronquer et à interpoler les textes, à perpétuer toutes espèces d'erreurs historiques.

[1]) GRABMANN, *Geschichte d. scholast. Methode*, 1909, pp. 31 et 32, me fait dire que la scolastique (die Lehrmethode), consiste *exclusivement* dans l'emploi du schème : « videtur quod sic — sed contra — respondeo dicendum. » Je n'ai pas écrit que ce fut là le procédé *unique* de la didactique médiévale, mais un des procédés les plus saillants, ce que Grabmann lui-même accorde. Je suis d'autant plus surpris de la critique de M. Grabmann que j'ai toujours posé en thèse l'insuffisance des notions de la scolastique qui recourent à de simples particularités des méthodes d'enseignement (v. n. **104**, et dans notre édit. de 1905, pp. 113 et suiv.).

128. Bibliothèque philosophique. — On peut ranger sous divers groupes les principaux ouvrages qui forment l'outillage philosophique pendant cette période. Ils sont communs à toutes les écoles et cette communauté contribue à expliquer l'uniformité des courants philosophiques en Occident.

I. PHILOSOPHES GRECS. Rares sont ceux qui lisaient les auteurs grecs dans leur langue originale; presque tous recouraient à des traductions latines.

1° ARISTOTE. *a*) *Logique*. Au IXe s., on connaît le *de interpretatione,* dans les traductions de Marius Victorinus et de Boèce ; et dès la fin du Xe s. la traduction des *Catégories* par Boèce. Vers 1121, Abélard ne possède pas d'autres traités aristotéliciens, mais l'*Eptateuchon* de Thierry de Chartres, achevé vers 1141, contient en outre le premier livre des *premiers Analytiques,* les *Topiques* et les *Sophistiques,* c'est-à-dire les autres livres de l'Organon, à l'exception des *seconds Analytiques* et du second livre des *premiers Analytiques* [2]). Suivant une note ajoutée à la chronique de Robert de Torigny pour l'année 1128, déjà alors Jacques de Venise aurait traduit du grec en latin, les *Topiques*, les *deux Analytiques* et les *raisonnements sophistiques* [3]). Ils furent également traduits par Henri Aristippe, de S.-Séverin en Calabre († 1162). De son côté, Gérard de Crémone († 1187) traduisit, probablement de l'arabe, les *seconds analytiques* et le commentaire de Thémistius. Vers le milieu du XIIe s., Otto de Freisingen († 1158) vulgarise les nouveaux ouvrages en Germanie. La seconde moitié du XIIe s. est en possession de tout l'*Organon* d'Aristote. Il y a donc, au XIIe s.,

[1]) MANDONNET (*Siger de Brabant,* t. VI, p. 46) l'appelle la *loi du silence.* La fréquence des anonymats et la multiplicité des attributions erronées dérivent, selon lui, non pas d'un manque de sens de la propriété littéraire, mais de l'extrême modestie des auteurs ou de la négligence des copistes qui omettaient de marquer l'état civil d'un écrit, ou du fait que certains écrits n'étaient pas destinés à la publicité (*Revue Thomiste,* 1909, p. 40). — [2]) CLERVAL, *op. cit.* p. 244. — [3]) MIGNE, P. L., 64. — [4]) Dans la traduction de Jacques de Venise, (v. p. l.)

une seconde initiation partielle de l'*Organon*, et elle sert de point de départ à une classification de la logique en *logica vetus* (traités connus avant le XIIe s.) et *logica nova* (traités connus depuis le XIIe s.) [1].

b) Par contre, le haut moyen âge ne possède ni la *Métaphysique*, ni la *Physique*, ni le *traité de l'âme*, c'est-à-dire aucun des ouvrages fondamentaux de la synthèse péripatéticienne. Or, quand on isole l'*Organon*, on peut se méprendre sur la pensée intégrale du Stagirite, et réduire sa philosophie à un ensemble de règles logiques. C'est par des voies indirectes (Chalcidius, Boèce) qu'on connaît quelques doctrines métaphysiques, physiques et cosmologiques.

Les générations occidentales du XIIIe s. utiliseront pleinement les grandes œuvres de la synthèse aristotélicienne [2]), mais il faut avancer, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, la nouvelle action d'Aristote sur l'Occident. M. Duhem relève dans l'*opusculum de opere sex dierum* de Thierry de Chartres plusieurs doctrines nettement empruntées à la Physique péripatéticienne, et il signale chez d'autres chartrains des influences similaires. D'où il conclut que la *Physique* d'Aristote était connue à Chartres, au milieu du XIIe s., sans doute par des traductions de Gundissalinus [3]). Mandonnet arrive au même résultat par des voies différentes : « On a universellement placé ce phénomène trop tard. Cette seconde entrée d'Aristote chez les Latins s'étend d'ailleurs sur un siècle de durée, depuis la traduction du IVe livre des Météores par Henri Aristippe avant 1162, jusqu'à la traduction des Économiques par Guillaume de Moerbeke, vers 1267 » [4]).

En résumé, les scolastiques des premiers siècles n'ont vu dans Aristote qu'un logicien, et il circule dans les écoles des plaintes amères sur son obscurité [5]).

[1]) Sur les traductions de la *Logique* avant le XIIIe s., v. MANDONNET, *Siger*, t. VI. p. 9, n. 2. — [2]) V. deuxième période. — [3]) DUHEM, *Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote* (Revue de Philos., 1909, pp. 162-178).— [4]) MANDONNET, *op. cit.*, t. VI, pp. 13 et 14. — [5]) Boèce l'appelle *turbator verborum ;* un auteur inconnu du Xe s. parle de l'*aristotelicus labyrinthus* (BAUMGARTNER, *op. cit.*, pp. 10 et 11).

2° DE PLATON on possède un fragment du *Timée* dans la traduction de Cicéron et de Chalcidius (85). J. Scot Ériugène cite déjà le célèbre dialogue que l'on voit de plus en plus entrer dans la circulation littéraire. Les préoccupations métaphysiques dont est bourré le *Timée* auraient pu, dans une certaine mesure, contrebalancer les influences de la dialectique aristotélicienne. Mais le *Timée* est obscur ; sans compter qu'en maints endroits il donne le change sur la vraie pensée de Platon ; de plus, les commentaires éclectiques de Chalcidius contribuent à rendre son intelligence difficile : on peut dire, en général, qu'il fut incompris pendant la première période. En dehors du *Timée* on ne connaît des œuvres de Platon que des passages incidents, ou même simplement le titre (par Chalcidius). Ce n'est qu'au XIIe s. que commencent à circuler quelques copies du *Phédon* et du *Menon*. Henri Aristippe les traduit en Sicile. Par contre, beaucoup de théories platoniciennes sont transmises par S. Augustin, et par des commentaires néo-platoniciens où elles sont d'ailleurs modifiées ou défigurées.

3° *Commentaires aristotéliciens. a)* L'*Isagoge* (appelé aussi l'*Institutio*, ou l'*introduction*, ou le *traité des cinq voix)* de PORPHYRE [1]), déjà plusieurs fois commenté par les derniers philosophes grecs, jouit d'un crédit immense chez les premiers philosophes médiévaux, dans la traduction de Marius Victorinus, et plus tard dans la traduction et le double commentaire de Boèce. Porphyre passe pour un partisan d'Aristote, et on ne soupçonne même pas qu'il est inféodé à une école antagoniste (79).

Le *traité des cinq voix* étudie les cinq prédicables (le genre, l'espèce, la différence spécifique, le propre et l'accident) ; il servait d'introduction aux *Catégories* d'Aristote. Les prédicables expriment les divers modes suivant lesquels le prédicat d'un jugement peut être énoncé d'un sujet. Porphyre non plus, dans son *Isagoge*, ne va au delà de cette signification logique des prédicables. C'est

[1]) Réédité par A. BUSSE, Berlin, 1887 (T. IV, des *Commentaria in Aristotelem græca*, édités par l'Académie de Berlin).

à peine s'il signale le problème de l'objectivité des notions universelles, et l'énigme qu'il pose devient le point de départ de la querelle des universaux (Chap. II, Art. 1, § 1).

b) BOÈCE commenta les *Catégories*, le *de interpretatione*. Ses autres commentaires sont perdus.

Le haut moyen âge ne connut pas d'autres œuvres de la philosophie grecque ; mais les écrivains latins et les pères avaient transmis le nom d'un grand nombre de personnalités célèbres, et on possédait des bribes de plusieurs systèmes grecs, principalement de l'épicurisme, du stoïcisme, du pythagorisme [1]). Du néoplatonisme il n'était demeuré aucune œuvre originale (p. 125).

II. PHILOSOPHES LATINS. Le legs de l'antiquité latine, si riche en matière littéraire, se réduit pour la philosophie à :

1° *Une série de compilations de la décadence latine*. Citons : les œuvres de MARIUS VICTORINUS (p. 85), dont on connaît une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre et plusieurs traités et commentaires de logique ; — de MACROBE (p. 86), auteur de *Saturnales* et d'un commentaire du *Songe de Scipion*, souvent cité au moyen âge ; on y trouve les théories de l'unité de l'Ame du Monde et de l'intellect unique pour tous les hommes et une foule de données mathématiques et astronomiques ; — de CLAUDE MAMERT de Vienne, en Gaule (vers 450) qui écrivit *de statu animae*, où il défend contre le semipélagien Faustus l'immortalité de l'âme ; — de DONAT. Par Macrobe et Donat, le moyen âge prit connaissance de beaucoup de faits de l'histoire ancienne.

2° *Quelques commentaires néo-platoniciens*. *a*) Sous le nom d'APULÉE DE MADAURE (p. 72), les scolastiques font circuler un commentaire *de interpretatione* et un traité *de dogmate Platonis*. Plusieurs lui attribuent en outre un dialogue intitulé *Asclepius*. D'autres, au contraire, mieux informés, comptent le dialogue *Asclepius* parmi les écrits hermétiques, et sous le titre de *liber de deo deorum* y voient l'œuvre d'un philosophe égyptien, MERCURE

[1]) J. de Salisbury cite aussi des extraits d'une lettre de Plutarque, *Polycraticus* V. 1.

TRISMEGISTE. On connaît encore d'autres écrits hermétiques (p. 72) comme le *Logostileos* (λόγος τέλειος) cité par Abélard et Alain de Lille.

b) Dans le même groupe, notons le commentaire dont CHALCIDIUS (p. 86) fait suivre sa traduction du *Timée*. Ce commentaire est une compilation dépourvue d'originalité et conçue dans l'esprit de l'éclectisme platonicien du II[e] s. ap. J.-C. Chalcidius pille principalement Posidonius, Adraste et Albin (p. 65, 68, 72). Il traduit bon nombre d'idées platoniciennes, et cite des extraits d'œuvres de Platon autres que le *Timée* ; mais il rapporte également des théories aristotéliciennes (et rejette notamment la définition de l'âme forme du corps), cite les stoïciens Chrysippe et Cléanthe et compare leurs doctrines, emprunte des idées aux pythagoriciens, à Philon, à Numenius, etc., sans oublier les médecins grecs. Les ioniens, les éléates et les atomistes de la période antésocratique sont presque tous cités : si bien que Chalcidius constitue jusqu'au XII[e] siècle une des sources principales de l'histoire de la philosophie grecque. Ce qui contribue à expliquer l'énorme influence de ce commentaire.

3° Quelques *œuvres* ou *parties d'œuvres* de CICÉRON (les *Topiques*, le *de officiis*, le *de inventione rhetorica*, les deux livres *Rhetoricorum ad Herennium*, le *de partitione oratoria*) ; de SÉNÈQUE (le *de beneficiis*, p. ex.) et de LUCRÈCE.

Cicéron fait autorité en dialectique et en rhétorique. Quant à Sénèque, ses maximes stoïciennes reviennent aisément, à raison de leur puritanisme, sous la plume des rares scolastiques qui s'adonnent à la morale. Dès le début du moyen âge, circulent sous le nom de Sénèque plusieurs ouvrages apocryphes ; tels sa prétendue correspondance avec S. Paul, et les traités *formula honestae vitae* (ou *de quatuor virtutibus cardinalibus*), *de moribus*, etc., écrits au IV[e] s. de notre ère [1]). Par contre Lucrèce [2]), l'interprète autorisé de l'épicurisme, est moins accrédité chez les sco-

[1]) HAURÉAU, *Not. et extr. de qq. man. latins*, II, 202, IV, 15 et 267. — [2]) Ce sont deux compilateurs, Isidore de Séville et Rhaban Maur qui lui font le plus d'accueil (p. 138).

lastiques, et se trouve être plus souvent l'auxiliaire de leurs adversaires. C'est ainsi que la psychologie matérialiste des Cathares lui emprunte ses arguments (Chap. III, Art. II).

III. Les PÈRES DE L'ÉGLISE, maîtres attitrés de la théologie médiévale, lèguent par contre-coup leurs idées philosophiques et celles de l'antiquité. On les appellera *sancti,* par opposition à *philosophi.*

1° Parmi eux, S. AUGUSTIN prend le premier rang. On s'imprègne principalement de sa psychologie ; on lui emprunte aussi des thèses métaphysiques. A son autorité se rattache le groupe important des doctrines platonico-augustiniennes (p. 141).

2° PSEUDO-AUGUSTIN. L'ascendant de S. Augustin, comme philosophe et comme interprète du dogme, explique qu'on ait inscrit sous son nom une série d'ouvrages apocryphes, bourrés très souvent de théories antiscolastiques, voire même anti-augustiniennes. Les principaux traités pseudo-augustiniens sont : *a) Categoriae decem,* un abrégé des *Catégories* d'Aristote qui eut une grande influence ; *b) Principia dialecticae,* monographie de grammairien sur la distinction des termes simples et composés ; *c) Contra quinque haereses,* dont l'auteur notamment cite des textes hermétiques en les transformant dans un sens chrétien ; *d)* Plus tard, le *de spiritu et anima,* vrai manuel de psychologie augustinienne, fort en vogue chez les scolastiques (v. p. l.).

3° Le haut moyen âge possède ou cite des traités d'ORIGÈNE (dans la traduction du Rufin, v. p. 101, n. 1), de GRÉGOIRE de NYSSE, de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, de LACTANCE, de S. JÉRÔME, de S. AMBROISE, dont l'*Hexaëmeron* fait connaître plus d'une théorie aristotélicienne. Le semipélagien CASSIEN († 435), contre qui S. Augustin écrivit ses derniers ouvrages, transmet secondairement quelques idées philosophiques au moyen âge, par l'intermédiaire d'Alcuin et de Rhaban Maur. On a beaucoup lu son traité *de institutis coenobiorum* et ses *collationes patrum XXIV.*

4° Il circule au XII[e] s. une traduction du περὶ φύσεως ἀνθρώπου de NEMESIUS (p. 101), faite par Alfanus (1058-1085), archevêque de Salerne. En 1159, le même ouvrage fut traduit par Richard Burgondio de Pise, sous Frédéric Barberousse [1]). Burgondio traduisit aussi la πηγὴ γνώσεως *(Fons scientiae),* de JEAN DAMASCÈNE (v. Sect. 2[me]).

5° Mentionnons aussi les écrits du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE et de MAXIME LE CONFESSEUR. Les traités *des noms divins* et *de la hiérarchie céleste* dont on possédait plusieurs copies en Occident dès le VIII[e] s. [2]) sont traduits au IX[e] s., par J. Scot Ériugène ; S. Anselme les remet en honneur au XI[e] s. Jean Sarrasin, un ami de J. Salisbury, traduit au XII[e] s. plusieurs traités du pseudo-Denys. Ils imprègnent la mystique et l'esthétique médiévale ; ils ont été commentés tour à tour dans le sens du panthéisme néo-platonicien et de l'individualisme orthodoxe.

IV. ÉCRIVAINS ARABES ET BYZANTINS. Par l'intermédiaire des moines du Mont-Cassin, l'Occident a connu au XII[e] s. quelques produits de la science arabe. Notamment CONSTANTIN L'AFRICAIN ou Constantin de Carthage (vers 1050) traduisit un traité de ISAAC ISRAELI (vers 900) sur les éléments, ainsi que des œuvres de GALIEN et d'HIPPOCRATE, en 1145/47. Mais ces traductions sont des phénomènes peu importants : avant le XIII[e] s. il n'y eut pas de contact intime de l'Occident avec la philosophie byzantine et arabe.

V. ÉCRIVAINS MÉDIÉVAUX. A côté d'Isidore de Séville, Grégoire le Grand [3]), Bède le Vénérable et Rhaban Maur dont il

[1]) BAEUMKER, *Nemesius.* Sonderabdr. aus *Wochenschrift für klass. Phil.* 1896, p. 2 f. ; DOMANSKI, *Die Psychol. d. Nemesius,* p. XII. La traduction d'Alfanus a été publiée par Holzinger (Prague), celle de Burgundio par Burkhard (Vienne). Grabmann divise en deux groupes les traductions entreprises au XII[e] s. du grec un latin : au premier groupe, en rapport avec le monde byzantin, se rattachent Jacques de Venise et Burgondio de Pise. Le second groupe a son siège d'activité en Sicile et comprend Alfanus de Salerne, son ami Constantin l'Africain, et Henri Aristippe. GRABMANN, *Die Gesch d. schol. Methode,* Bd II, p. 75 et suiv. M. Grabmann a eu l'obligeance de nous envoyer cet ouvrage en épreuves, avant sa publication. Nous l'en remercions cordialement. — [2]) Le pape Paul I envoya un exemplaire à Pepin vers 757 ; Adrien I, à l'abbé de S. Denis vers 750. Un troisième fut adressé à Louis le Débonnaire en 827 (v. p. l.). — [3]) Au début du moyen âge le nombre des citations de Grégoire le Grand dépasse même celui des citations de S. Augustin.

a été parlé plus haut, les grands éducateurs du haut moyen âge furent Martianus Capella, Cassiodore et Boèce. Il faut noter aussi que plusieurs œuvres de philosophes médiévaux postérieurs jouirent d'un grand crédit et devinrent pour ainsi dire classiques : tels, les ouvrages de S. Anselme et le *Liber sex principiorum* de Gilbert de la Porrée.

129. Martianus Capella, Boèce, Cassiodore. — MARTIANUS CAPELLA, de Carthage (2[me] moitié du V[e] s), vint à Rome, et écrivit (vers 430), un *Satyricon* et un traité intitulé *de nuptiis Mercurii et Philologiae* où il compile Varron et d'autres grammairiens. Le moyen âge étudia avidement cette étrange encyclopédie, parce qu'elle offre un essai de classification des connaissances humaines et dresse un plan d'études complètes. Martianus vulgarisa le *trivium* et le *quadrivium*. Arts et sciences apparaissent sous forme de personnages mythologiques. L'auteur fait de la fantaisie plutôt que de la science et jouit, au début du moyen âge, d'une influence imméritée [1]).

BOÈCE et CASSIODORE furent l'un et l'autre ministres du roi des Goths, Théodoric, qui par ses sages initiatives avait suscité dans ses États une culture scientifique [2]). Boèce (vers 480-525, désigné parfois sous le nom de Manlius consul) est un esprit beaucoup plus vigoureux que M. Capella et Cassiodore. Son œuvre philosophique comprend :

1° Des traductions, notamment de l'*Isagoge* de Porphyre et de diverses œuvres d'Aristote. Il traduisit les *Catégories* et le περὶ ἑρμηνείας. Les trois dernières parties de l'*Organon* (Analyt., Topiques, raisonn. sophist.) ne furent pas retrouvées, ce semble, avant la fin du XII[e] s. Lui-même renvoie à la *Métaphysique* et à la *Phy-*

[1]) Les sept arts sont représentés sous forme de jeunes filles escortant Philologie, fiancée à Apollon. La Grammaire est une fille de Memphis, et porte sur un plateau des instruments pour délier la langage des enfants, etc. La dialectique est représentée par une femme au visage émacié, tenant dans une main un serpent, dans l'autre cachant un hameçon. — [2]) Cette renaissance avorta à cause de l'invasion des Lombards (568), comme plus tard le renouveau de civilisation dont Isidore de Séville fut l'initiateur en Espagne fut arrêté par la conquête arabe de 712.

sique d'Aristote (*In lib. de interpr.*, II), et annonce son intention de traduire et de commenter tout Aristote [1]).

2° Des commentaires : un double commentaire de l'*Isagoge*, un commentaire des *Catégories*, du *de interpretatione* d'Aristote (sa principale œuvre logique), des *Topiques* de Cicéron ;

3° Des traités originaux sur les *syllogismes catégoriques* et *hypothétiques*, sur la *division*, la *définition*, les *différences topiques :* toutes monographies hautement appréciées au moyen âge. Avec non moins d'éloges, les scolastiques citent ses travaux sur la *mathématique* et la *musique*, et surtout un ouvrage de morale, que Boèce, disgracié pour des raisons politiques, écrivit en sa prison de Ticinum : le *de consolatione philosophiae*. Élégant de style, ce traité montre à quel point son auteur était imbu de la culture antique [2]).

Boèce laissa en outre divers écrits théologiques *(de trinitate, de hebdomadibus, de duabus naturis in Christo)*. Le *de fide catholica* est d'une attribution douteuse.

Boèce exerça sur la philosophie de cette période une influence considérable. Jusqu'à la fin du XII[e] s., il fut la principale source de l'aristotélisme, et on le considéra comme égal, même comme supérieur à Aristote. Non seulement ses traductions et ses commentaires du Stagirite, mais aussi ses abrégés originaux, qui ont suppléé longtemps aux parties inconnues de l'*Organon*, devinrent la base des études de *dialectique*. Le philosophe barbare fit aussi connaître une foule d'autres idées aristotéliciennes : ainsi il mentionne diverses théories *méthodologiques*, comme la fameuse division

[1]) Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit in Romanum stilum vertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam (*de interpret.* ed. secunda, l. II). Sur les traductions de Boèce, v. une note de P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. 7-9. Cf. GRABMANN, *op. cit.* I, 150 et suiv.; MANITIUS, *op cit.* p. 25 et suiv. — [2]) Groupement des œuvres philosophiques de Boèce d'après BRANDT (*Philologus*, 62, 141 ff.) : 1) Commenta in isagogen Porphyrii. 2) In categorias Aristotelis. 3) In libr. Aristotelis de interpretatione. 4) Priora et posteriora analyt. Aristot., traduct. et comment. 5) De syllogismo categorico. 6) De syllog. hypothetico. 7) De divisione. 8) Ecrits sur les topiques d'Aristote et de Cicéron. 9) De consolatione philosophiae.

tripartite des sciences théoriques en métaphysique, mathématique, physique (p. 29); lui-même affectionne et pratique la méthode mathématique et déductive; on trouve aussi, disséminés dans ses œuvres, des fragments d'idées sur la nature et le processus de la connaissance, des conceptions imparfaites de la matière, de la forme substantielle, du changement, de la substance, de la personne, des causes; le *de consolatione philosophiae* reproduit l'argument du moteur immobile, le *de trinitate* étudie l'application des formes grammaticales à la divinité, etc. Enfin Boèce fixa la terminologie latine d'une foule d'expressions de philosophie aristotélicienne.

Boèce, d'ailleurs, n'est pas asservi à la doctrine d'Aristote. Il met dans la circulation des écoles bon nombre d'idées néoplatoniciennes (transcendance de l'Un suprême au-dessus des catégories; le premier principe ineffable), stoïciennes, pythagoriciennes, augustiniennes. La théodicée du *de consolatione philosophiæ* est une étude de la Bonté et de la Providence divines; les idées de nombre et d'unité jouent un rôle prépondérant dans ses théories sur la nature divine, la création, l'exemplarisme.

Bref, Boèce est le canal qui transmet aux scolastiques les éléments les plus divers, que l'on rencontre plus tard, triés par l'éclectisme, dans les synthèses du XIIIe siècle.

Quant à Cassiodore (vers 470-570), il est, comme Martianus Capella, un pédagogue qui s'efforce de consigner dans ses traités *de orthographia, de artibus ac disciplinis liberalium litterarum, de institutione divinarum litterarum* tout ce qu'il a appris sur le *trivium* et le *quadrivium,* principalement à l'école de Boèce. Son opuscule *de anima,* d'inspiration augustinienne, fut utilisé par Rhaban et Hincmar [1]).

130. Division de cette période. — L'effort principal de la scolastique, pendant cette période, porte sur *l'élaboration* des grandes doctrines, qui seront le noyau de la synthèse du XIIIe siècle (v. p. I.). Cette élaboration, longue et pénible, ne s'accomplit pas sans de nombreux tâtonnements. C'est ainsi que la plupart des scolastiques laissent se glisser dans leur philosophie des théories mal équilibrées, d'autres, à côté d'idées franchement scolastiques, accueillent telles doctrines qui conduiraient à des conséquences opposées, si on les interprétait en toute rigueur. Mais ces philosophes se gardent bien ou se défendent même d'aller jusqu'à ces extrêmes; ils n'aperçoivent pas ou ils récusent les corollaires de leurs principes. — Voilà pourquoi nous les considérons tous, sans distinction, *quoique à des titres divers,* comme des pionniers d'une même œuvre: *scolastiques* sera leur nom de famille.

Cependant, d'autres philosophes s'engagent dans des directions divergentes; leurs principes sont la contrepartie des idées constitutives des philosophies scolastiques. C'est ainsi que le monisme d'un Scot Eriugène va directement à l'encontre du réalisme individualiste qui évolue dans les gloses d'un Heiric d'Auxerre ou les traités d'Anselme de Cantorbery, et ce monisme s'est développé de fait en doctrines dont le caractère oppositionnel n'échappa guère aux contemporains. De même le matérialisme des Cathares s'oppose franchement au spiritualisme d'un Alain de Lille, et on écrivit des traités *ex professo* pour le combattre.

On ne pourrait juger de la *scolasticité* des doctrines préscolastiques en dressant, à l'aide d'un collationnement matériel, un tableau des similitudes et des variantes que ces doctrines présentent avec la scolastique du XIIIe s. — à la façon dont on catalogue les données des évangiles synoptiques.

Une étude *historique* doit envisager les doctrines non seulement au point de vue statique, mais surtout dans leur sens *dynamique* et *évolutif.* Or, quand on se place à ce second point de vue, l'histoire des idées nous fait assister à la formation doctrinale de la scolastique jusqu'au XIIe s., et ce travail interne se résout et se parachève dans le travail du XIIIe siècle. Le problème des univer-

[1]) Un autre compilateur, dans ses écrits moraux, MARTIN DE BRACARA († 580) *formula vitae honestae, de ira, de paupertate, de moribus, pro repellanda jactantia, de superbia, exhortatio humilitatis* s'inspire largement de Sénèque. MANITIUS, *op. cit.,* p. 110.

saux en fournira un bel exemple [1]) Il faut donc étudier cette formation même en la rapportant au terme où elle aboutit. Dans l'élaboration doctrinale du haut moyen âge, on pressent la force qui mène à la maturité, comme dans le gland on pressent le chêne. De là nous avons choisi comme critère d'une classification des systèmes de cette période (ou des fragments de systèmes) en scolastiques et non scolastiques, *la conformité ou la non-conformité objective des théories formulées par un philosophe avec les tendances fondamentales de la conception scolastique du XIIIe s., qui complète, unifie et solidarise les doctrines reçues du haut moyen âge.*

A ce principe de division d'ordre idéologique on en peut joindre un second d'ordre chronologique. Le XIIe siècle étant l'âge d'or des écoles philosophiques, l'étude de la première période comportera deux chapitres, ayant pour objet respectivement : 1° la philosophie occidentale du IXe au XIIe s. ; 2° la philosophie occidentale au XIIe s.

Dans chacun de ces chapitres on fera le départ entre les théories scolastiques et les théories non scolastiques.

131. Sources et Bibliographie. — JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus* et *Métalogicus*. (V. p. l.).

Sur tous les personnages de cette période, v. MANITIUS, *op. cit.* — MARIUS MICHEL, *Le livre des origines d'Isidore de Séville,* (R. intern. enseignement, 1891, p. 198). Se place au p. vue de la philol. et de l'étude de la grammaire. A SCHENK, *De Isidori Hispalensis de natura rerum libelli fontibus* (Diss. Jena, 73 p.) ; SCHÜTTE, *Studien ü. den Schriftstellerkatalog (de viris illustribus) d. hl. Isidorus von Sevilla* (coll. Sdralek, Breslau, 1905) ; K. SEYDL, *Alkuins Psychologie* (Jahrb. Phil. spek. Theol. 1910, p. 34-55). — Sur Boèce : USENER, *Anecdoton Holderi, ein Beitrag zur Gesch. Roms in ostgoth. Zeit* (Festschr. z. Begrüssung d. 32 Versamml. deutsch. Philol. Bonn, 1877). Important. GRABMANN, *op. cit.*, p. 148-178, et la publication de RAND, dans la collection de Traube ; G. BROWNE, *Alcuin of York,* (London, 1908) ; J. LANGEN, *Dionysius v. Areop. und d. scholastiker* (R. intern. théologie, 1900) ; F. ZIMMERMANN, *Cassiodors Schrift über die Seele* (Jahrb. Phil. spekul. Theol., 1911), 414 ; GODET, *Bède le Vénérable,* (art. du Dict. Théol. Cath. de Vacant, 1903.) Généralités. Sur Rhaban Maur, FR. KUNSTMANN, *Hrabanus Magnentius Maurus* (Mayence, 1841) cf. p. l. ; HABLITZEL, *Hrab. Maurus,* (Bibl. Stud. 9, 3. Freiburg 1906 et Histor. Jahrb. 1906).

[1]) M Domet de Vorges écrit très justement à propos d'une des personnalités philosophiques les plus brillantes de cette première période : « le péripatétisme du XIIIe siècle n'a pas été, comme beaucoup semblent le croire, une transformation complète de la philosophie antécédente, mais les principales solutions qu'il a proposées existaient depuis longtemps dans la pensée des docteurs, bien que moins précisées et surtout moins méthodiquement développées. » *S. Anselme,* p. 82.

Philosophie et théologie : BRUNHES, *La Foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne,* Paris 1903. Bien fait ; HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin,* (Paris 1909). Bien fait.

Théodicée : G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mitt. bis z. Ausgang d. Hochscholastik* (Beitr. Gesch. Philos. Mitt. VI, 3) ; BAEUMKER, *Witelo,* (*ibid.* III, 2) p. 286-338. Digression sur l'hist. des preuves de l'existence de Dieu. Deux bonnes études.

Liberté : J. VERWEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in d. Scholastik auf Grund d. Quellen dargest. u. krit. gewürdigt.* Bien fait (Heidelberg 1909).

Écoles : L. MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste,* Paris, 1866 ; A. EBERT, *Die Literarische Bewegung zur Zeit Karls d. Gr.* (Deutsche Rundschau 11, p. 398-410) ; SPECHT, *Geschichte d. Unterrichtswesen in Deutschland,* (Stuttgart, 1886) vieilli ; WILLMANN, *Didaktik,* t. I, § 18 bon ; CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge* du Ve au XVIe s. (ds Mém. de soc. archéol. Eure et Loir, 1895). Excellent. Tableau général des écoles préscolast. ; LA FORÊT, *Histoire d'Alcuin.* Paris, 1898, consacrée surtout à sa vie et à son rôle d'organisateur ; ROBERT, *Les écoles et l'enseignt de la théol. pdt la prem. moitié du XIIe s.* (Paris 1909). La prem. partie s'occupe de l'organisation générale des écoles.

Programmes et méthodes : MARIÉTAN, *Problème de la Classification des sciences d'Aristote à S. Thomas.* Paris, 1901. Très documenté, pas toujours méthodique ; WILLMANN, *op. cit.*, § 19 (riche bibliogr. de la matière et notamment pour chacun des arts libéraux, pp. 267 et suiv.) ; CLERVAL, *op. cit.* L'organisation des études de Chartres donne une idée de ce qui existait ailleurs ; PFISTER, *Études sur le règne de Robert le Pieux,* (Bibl. des Hautes Études, Paris, 1885), signale des programmes d'étude ; PICAVET, *Hist. de l'Enseignement et des écoles du IXe au XIIIe s.* (R. intern. enseign. 1901) ; M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin,* Paris, 1905 ; FERRÈRE, *De la division des sept arts libéraux, (Ann. de philos. chrét.* Juin 1900). Pas net ; WILLMANN, *Geschichte d. Ideal.* II, § 67 ; DE WULF. *Introd. à la Philos. néo-scol.*, §§ 4 et 9 ; G. KURTH, *Notger de Liège et la civilisation au Xe s.* (Bruxelles, 1905) ch. XIV : L'instruction publique.

Bibliothèque. Sur les catalogues du m. âge : GOTTLIEB, *Ueber mittelalt. Bibliotheken,* Leipsig, 1900. — J. BERNAYS, *Ueber den unter den Werken d. Apuleius stehenden hermetischen Dialog Asclepius,* (dans *Monatsber. d. K. Akad. d. Wissensch.* Berlin, 1871, p. 500) ; SWITALSKI, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's*

Timaeus, (dans *Beitr. Gesch. Philos. Mittel.* 1902, III, 6). Étudie les sources de Chalcidius et pas son influence au moyen âge ; PORTALIÉ, *Développement historique de l'augustinisme*, dans *Dict. Théol. cath.*, 1903. V. prem. partie, très intéressante ; JOURDAIN, *Recherches crit. sur l'âge et l'origine des traduct. d'Aristote* (Paris, 1843). A servi de point de départ à ces recherches. Devenu insuffisant. — V. toute la bibliogr. jusqu'en 1902 chez Uberweg-Heinze. Sur les trad. d'Aristote avant le XIIIe s., v. outre les passages cités de Mandonnet, STEINSCHNEIDER, *Die europ. Uebersetz. aus d. Arabischen* etc. (Sitzungsber. k. Akad. Wissensch. Wien, Phil. Hist. Klasse, Bd 149 u. 151); HARTWIG, *Die Uebersetzgslitteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche* (Centralblatt f. Bibliothekwesen, III, 1886); HASKINS AND LOCKWOOD, *The Sicilian translators of the XII cent. and the first latin version of Ptolemys Almagest* (Harvard studies in classical Philol., XXI, 1910, p. 75-102); GRABMANN, *Op. cit.*, t. II, p. 59. Étude minutieuse des auteurs connus au XIIe s.

DUHEM, *La Physique néo-patonicienne au moyen âge* (R. quest. scientif. 1910) Expose la fortune de l'astronomie de Chalcidius et des Macrobe dans la première période du m. a. APPUHN, Das *Trivium u. Quadrivium in Theorie u. Praxis* (Erlangen, 1900).

Migne a édité les œuvres d'Alcuin (P. L., t. 100, 101); Boèce, (t. 63 et 64); Bède, (t. 90-95); Cassiodore, (t. 69, 70); Isidore de Séville (t. 81-84); Rhaban Maur, (t. 107-112). Eyssenhardt a donné en 1893 une 2me édit. de Martianus Capella (Leipzig, Teubner). Nouv. édit. des commentaires de Boèce sur l'Isagoge, par S. Brandt, *Boethiis in Isagogen Porphyrii commenta* ds *Corpus scriptorum ecclesiastic. latin.* (Vienne 1906), avec une intéressante préface.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE DES IXe, X^e, ET XIe SIÈCLES.

132. Résumé. — C'est dans l'étude des universaux que s'accusent les premiers progrès de la pensée scolastique (Art. I, § 1). On y peut suivre pas à pas l'expansion graduelle des controverses, l'avènement de la psychologie, et avec elle l'élaboration lente d'une solution qui, au siècle suivant, deviendra définitive. Au XIe s., S. Anselme (Art. I, § 2) tente un premier effort de *synthèse* des éléments acquis. Cette synthèse, encore incomplète, sera successivement enrichie par les générations suivantes.

J. Scot Ériugène est le père des antiscolastiques. Sa philosophie contient en germe toutes les tendances qui jusqu'à la fin du XIIe s. viendront enrayer la doctrine scolastique (Art. II.) Un article III sera consacré aux controverses théologiques dans leurs rapports avec la philosophie.

ART. I. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

§ 1. — *La question des universaux dans son développement historique.*

133. Comment la question des universaux se pose en philosophie. — Bien qu'on ne puisse artificiellement circonscrire la scolastique dans une joute monotone sur le problème des universaux (113), ce problème n'en est pas moins un des premiers qui se posent sur le terrain de la spéculation pure, et il absorbe le plus grand effort de pensée de cette période. Aussi bien, la question des universaux est de toutes les philosophies, parce qu'elle est vitale. Et elle porta bonheur à la scolastique, car elle amena la discussion sur des théories fondamentales de métaphysique et de psychologie.

Le problème des universaux n'est autre que celui de l'*objectivité réelle* de nos connaissances intellectuelles. Tandis que les choses qui tombent sous nos sens sont particularisées et multiples, l'objet de certaines de nos représentations (les connaissances intellectuelles) est indépendant de toute détermination individuelle : il est abstrait et universel. La question est de savoir si ces conceptions sont fidèles ; si les caractères de l'objet *conçu* ne sont pas incompatibles avec ceux de l'objet *existant* hors de nous ; dès lors si nos concepts nous renseignent, et dans quelle mesure, sur un monde réel.

On est convenu de distinguer quatre réponses à cette question [1]). Il importe d'autant plus de les préciser que les historiens ne s'accordent pas sur le sens à donner aux dénominations par lesquelles on les désigne.

[1]) On trouvera un exposé complet de ces réponses dans la *Critériologie générale* de D. MERCIER, n°s 134 et suiv. Louvain, 1911.

1° Le *réalisme exagéré*. Elle apparaît évidente l'harmonie entre le concept et la réalité objective, si celle-ci existe en ce même état d'universalité que revêt la réalité conçue. Il y a alors parallélisme strict entre l'être et la pensée. Le réalisme outré, franchement affirmé par Platon (**20**), résout adéquatement le problème. Mais ne fait-il pas violence au bon sens ? Dans la nature, en effet, tout être n'est-il pas individuel, et les substances ne sont-elles pas indépendantes les unes des autres dans leur acte existentiel ? Aristote a inscrit ce théorème à la première page de sa métaphysique (**44**) ; et tous les adversaires du réalisme exagéré s'y sont ralliés.

Mais l'affirmation de l'indépendance substantielle de l'individu soulève aussitôt cette question que le réalisme outré évite et qui recèle la vraie difficulté : comment une représentation *universelle* peut-elle être conforme à un monde qui ne contient que des *individus ?*

2° Le *nominalisme*. Contrairement au réalisme outré, qui forge le monde réel d'après les attributs du monde pensé, le nominalisme modèle la représentation sur la chose extérieure ; en conséquence nie l'existence des concepts universels, et refuse à l'entendement le pouvoir de les engendrer. Nos représentations sont singulières comme le réel représenté. Mais alors, que sont les notions soi-disant générales? Taine répond : des noms compris [1]).

Le nominalisme, *ainsi défini*, est du sensualisme, puisqu'il implique la négation de l'idée abstraite et universelle distincte de la sensation. A notre avis, pareil nominalisme n'a pas existé au moyen âge. Il n'eût pu se développer dans la scolastique, qui est une philosophie spiritualiste : supprimez la distinction de nature entre sensation et pensée, et les thèses fondamentales de la scolastique s'écroulent [2]).

3° Le *conceptualisme* admet l'existence et la valeur *idéale* des concepts universels, non leur valeur *réelle*. Les concepts ont pour terme mental un objet universel *(objectivité idéale)*, mais nous ne

[1]) *De l'Intelligence*, t. I, p. 26. — [2]) v. Deuxième Période. La synthèse scolastique.

savons pas s'ils ont un fondement en dehors de nous et si, *dans la nature*, les individus *possèdent* distributivement *(objectivité réelle)* l'essence que nous *concevons* comme réalisée en chacun d'eux.

4° Le *réalisme modéré*, ou *réalisme aristotélicien* (**41**), appelé aussi *réalisme thomiste*, admet et la valeur idéale et la valeur réelle du concept. Les choses « sont particulières, mais nous avons le pouvoir de nous les représenter abstraitement. Or, le type *abstrait*, lorsque l'intelligence l'envisage réflexivement et le met en rapport avec les sujets particuliers dans lesquels il est réalisé ou réalisable, se trouve attribuable à chacun d'eux et à tous. Cette applicabilité du type abstrait aux individus est son *universalité*. » [1])

134. Comment la question se pose au début du moyen âge. — Il est impossible d'appliquer aux philosophes de cette période les classifications que nous venons d'indiquer. C'est que le problème des universaux est très complexe. Il ne met pas seulement en cause la métaphysique de l'individuel et de l'universel, mais encore des thèses importantes de logique, d'idéologie et de critériologie [2]). Or, les premiers scolastiques, novices en ces matières délicates, n'ont pas aperçu ces aspects multiples.

Le problème des universaux n'est pas né spontanément au moyen âge ; il a été amorcé par des textes de Porphyre et de Boèce, simplistes en apparence, mais obscurs, et dont un ensemble de circonstances fit le thème obligé des premières spéculations (p. 156).

Porphyre, dans son *Isagoge* ou introduction aux catégories d'Aristote, décompose le problème en trois parties : 1° Les genres et les espèces existent-ils dans la nature, ou ne consistent-ils que dans de pures constructions de l'esprit ? 2° (S'ils constituent des choses) sont-ce des choses corporelles ou incorporelles ? 3° Existent-ils en dehors des êtres sensibles ou sont-ils réalisés en eux ? [3])

[1]) MERCIER, *op. cit.*, p. 321. — [2]) V. Deux. Période. La Synthèse scolastique. — [3]) « Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo. »

Historiquement, la première interrogation tient lieu des deux autres, puisque celles-ci n'ont de raison d'être que si on rejette le caractère purement subjectif des réalités universelles. Or cette première question est ainsi conçue : les genres et les espèces sont-ils des choses en soi ou des produits mentaux, *sive subsistant, sive in nudis intellectibus posita sint?* En d'autres termes, le débat porte sur la *valeur objective* des universaux ; leur rapport avec l'entendement et sa fonction abstractive n'est pas en jeu. Isolé des solutions que Porphyre propose dans des ouvrages inconnus des premiers scolastiques, ce texte présente la question sous une forme incomplète ; il n'envisage que son aspect *objectif*, et néglige le point de vue *psychologique*. Bien plus, après avoir indiqué sa triple interrogation, Porphyre se refuge à la résoudre, *dicere recusabo*.

Boèce, dans ses deux commentaires, donne des réponses peu concordantes et peu précises [1]). Le second commentaire, qui est le plus significatif, tient que les genres et les espèces sont à la fois des *subsistentia* et des *intellecta* (1re question), la ressemblance des êtres étant le fondement *(subjectum)* commun de leur singularité dans la nature et de leur universalité dans l'entendement — que les genres et les espèces sont incorporels non par nature mais par abstraction (2me question) — et qu'ils existent à la fois dans et en dehors des choses sensibles (3me question) [2]). Bien qu'on puisse trouver dans ces déclarations de Boèce le fond des solutions aristotéliciennes, elles n'étaient pas suffisamment claires pour des débutants. Il faut ajouter que Boèce, qui fut le professeur de logique des premières générations médiévales, entend la logique dans un sens verbal. Expliquant le titre des catégories : *praedicamentorum tractatus*, écrit-il, *non de rebus sed de vocibus est* [3]). On verra plus loin comment cette opinion du philosophe gothique contribua à former la *sententia vocum*.

[1]) Au XIIe s., Godefroid de St-Victor adresse à Boèce ces vers moqueurs : « Assidet Boethius stupens de hac lite — Audies quid hic et hic afferat perite — Et quid cui faveat non discernit rite — Nec praesumit solvere litem definite », cité par LOEWE, *Kampf zwischen Realismus u. Nominalismus im Mittelalter*, p. 30. — [2]) P. L., t. 64, col. 84 et 85. — [3]) *In Categorias Aristotelis*, I. P. L. t. 64, col. 162, A-D.

Les premiers scolastiques ont repris le problème dans les termes de Porphyre, en souscrivant à une des deux alternatives de la première question : les genres et les espèces existent-ils dans la nature *(subsistentia)* ou se ramènent ils à des faits mentaux *(nuda intellecta)?* Plus simplement : *oui ou non sont-ce des choses?* A ceux qui répondent affirmativement on a donné le nom de *réalistes* (outrés) ou *réaux*, parce que des universaux ils font des choses ; aux autres nous réservons provisoirement le nom d'*adversaires du réalisme outré*.

135. Le réalisme outré. — Le réalisme outré « réalise » donc l'objet de nos concepts abstraits, et l'investit dans l'ordre extramental de l'universalité sous laquelle nous le concevons. Il recueillit les premières adhésions, puisque le chroniqueur Hériman (XIe s.) donne le nom d'*antiqui doctores* [1]) à ceux qui enseignent la dialectique *in re*, qu'Abélard en parle comme d'une *antiqua doctrina* [2]), et que, jusqu'à la fin du XIIe s., on appelle ses adversaires du nom de *moderni*.

Le crédit dont jouit le réalisme outré pendant quatre siècles s'explique par une double cause. D'abord, cette théorie paraît contenir une explication rationnelle de divers dogmes de la foi catholique, notamment de la transmission du péché originel (139). Ensuite, elle fournit des solutions catégoriques et faciles. Entre toutes en effet, le réalisme est la moins complexe, puisque son assertion fondamentale est la correspondance adéquate des choses de la nature et de leurs représentations intellectuelles : le réalisme séduit par la simplicité de sa doctrine.

136. Deux groupes de réalistes outrés. Réalisme médiéval et réalisme platonicien. — Les réalistes des premiers siècles se répartissent en deux groupes distincts. Le premier groupe attribue à chaque espèce et à chaque genre une

[1]) *Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis ed. Waitz* (Monum. Germ. historica, SS., t. XIV, p. 275), v. le texte plus loin. — [2]) De même un ms. anonyme du XIIe s., publié par HAURÉAU *(Not. et extr. ms. lat. Bibl. nation.*, t. XXXI, 2e p., p. 201) : « Est autem antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inveterata ».

essence universelle *(subsistentia)*, dont sont tributaires tous les individus subordonnés. Le second groupe va plus loin, et confond toutes les réalités en *un* seul être, aux formes les plus diverses. Le panthéisme est l'aboutissant logique et nécessaire du réalisme. Car si les attributs des objets *réels* se mesurent sur les attributs des objets *conçus*, il faut assigner un correspondant dans l'ordre extérieur à la plus abstraite des représentations, celle de l'être.

On le voit, s'il fallait s'en tenir, non aux théories telles qu'elles sont *de fait* formulées, mais à la rigueur de leurs conséquences, le réalisme outré conduirait à la négation même de la scolastique. Mais en dehors de J. Scot Ériugène, les réalistes des IXe, X^e et XIe s. n'ont pas été jusque là. Plusieurs *rejettent expressément le panthéisme*, et cherchent à concilier leur réalisme avec les théories de la personnalité humaine, de la création, et aussi avec le dogme catholique. Voilà pourquoi, devant l'histoire, la première forme du réalisme outré n'est pas, à nos yeux, une doctrine antiscolastique. Au contraire, la seconde forme du réalisme, ou le réalisme panthéiste, est d'inspiration antiscolastique. Il en sera question dans l'article suivant.

Lorsqu'on rattache au chef de l'Académie les réalistes du moyen âge — qu'ils restent ou non en deçà du panthéisme — il ne faut pas oublier qu'une différence importante sépare leurs théories de la « dialectique » platonicienne. Pour Platon, en effet, les idées ont une existence isolée du monde sensible (**20**). Pour les réalistes médiévaux, l'essence demeure tout entière dans les individus.

137. Principaux réalistes. Fridugise. Remi d'Auxerre. — Le sage Athénien, ATHENIENSIS SOPHISTA, qu'on rencontre à la Cour de Charlemagne, « réalise » la mort, parce qu'elle doit recevoir le prix de la vie ! FRIDUGISE, disciple d'Alcuin et son successeur à l'abbaye de Tours, fournit un autre exemple de cette inconscience naïve que nous trouvons, à des degrés divers, chez les réalistes du premier groupe. Se basant sur ce texte de l'Écriture que l'Égypte fut couverte de ténèbres si épaisses qu'on pouvait les saisir par la main, il va jusqu'à *réaliser* dans son *de nihilo et tenebris*, les êtres de raison, les ténèbres, et

même le néant. Il développe les mêmes idées dans une lettre à Agobard.

A la fin du IXe siècle, le réalisme fut repris par REMI D'AUXERRE, (vers 841 — 908) qui remplaça dans la chaire de l'abbaye d'Auxerre son maître Heiric dont il abandonna la doctrine (**141**). Plus tard, Remi enseigna à Reims (862), et on le signale comme le premier docteur qui introduisit la dialectique dans les écoles de Paris. On a conservé de lui un commentaire de l'*ars minor* de Donat, fort usité jusqu'au XIIe siècle, ainsi qu'un commentaire sur Priscien, sur Martianus Capella, dans lequel Remi met largement à contribution un ouvrage similaire de J. S. Ériugène.

138. Gerbert. — Le Xe siècle est rouge de sang. Les Normands détruisent tout, et les écoles de philosophie traversent une crise fatale. L'Allemagne, sous le règne des Otton fait seule exception et maintient la tradition scientifique. Parmi les noms saillants de philosophes, citons ODON DE CLUNY, REINHARD de Saint-Burchard, POPPO de Fulde, GUNZO, NOTKER LABEO BRUNO de Cologne, RATBOD de Trèves, RATHÈRE de Vérone, à qui on attribue des traités de dialectique. Mais aucun ne peut rivaliser avec Gerbert.

Après avoir étudié pendant trois ans en Espagne, GERBERT (né vers le milieu du Xe siècle, mort en 1003), fut successivement professeur à la cour d'Otton Ier, scolastique à Reims et à Paris, où il acquit une réputation européenne, plus tard abbé de Bobio, archevêque de Reims, de Ravenne, finalement pape sous le nom de Sylvestre II. Un de ses contemporains l'appelle « le pape philosophe »

Gerbert commente plus de traités aristotéliciens qu'aucun de ses contemporains, et un siècle plus tard, S. Anselme et Roscelin ne connaissent rien de plus des œuvres du Stagirite. Il possède à fond le *trivium* et le *quadrivium* ; il écrit sur la géométrie, l'arithmétique, et livre des éléments de la science arabe ; il est à la fois érudit, humaniste, écrivain, orateur, savant. Ses *Lettres* révèlent un homme supérieur, et dans son *Histoire*, le moine Richer, son contemporain, professe pour lui une légitime admira-

tion. Au sujet des doctrines philosophiques de Gerbert, on ne possède que le récit d'une joute dialectique avec Otric, rapportée par Richer, un opuscule *de rationali et ratione uti,* un autre moins important, *de corpore et sanguine Domini*. Peut-on ranger Gerbert dans le camp des réalistes outrés ? [1]) Certaines expressions semblent nous y autoriser, mais il convient de faire des réserves, car Gerbert est avant tout logicien ; la métaphysique n'apparaît dans ses écrits qu'à de rares intervalles et par bribes (on y trouve la distinction de l'acte et de la puissance), et il ne donne point de réponse nette et décisive aux questions de Porphyre. Moraliste, Gerbert fait bon accueil à quelques doctrines stoïciennes. Sa morale est fragmentaire et spéciale ; il justifie la subordination politique de tous les chrétiens à l'unité de l'Église.

Gerbert fait école : à ses leçons se rencontrent le réaliste FULBERT qui fonda l'école de Chartres, les évêques GIRARD, LENTHERIC, peut-être l'historien Richer, etc., tous hommes d'œuvres du XI[e] siècle.

139. **Odon de Tournai**. — Durant la seconde moitié du XI[e] siècle, brille à l'école de la cathédrale de Tournai une personnalité scientifique qui donna au réalisme outré un regain de faveur : ODON DE TOURNAI. Pendant cinq ans (avant 1092), Odon fut écolâtre de Tournai, où il fit affluer les auditeurs ; il fonda ensuite dans la même ville l'abbaye de S. Martin, devint évêque de Cambrai et mourut au monastère d'Anchin (1113). Le chroniqueur Heriman, son disciple, qui laisse de la carrière professorale d'Odon un tableau charmant [2]) raconte qu'a l'exemple de Boèce et des docteurs anciens, il enseignait la dialectique en réaliste, *in re,* n'imitant pas certains modernes qui la traitaient au verbal, *in voce,* « esprits superbes et d'excessive prétention n'ayant d'autres visées que de passer pour Sages, et inventant à cet effet de nouvelles interprétations de Porphyre et d'Aristote » [3]). Il engagea à ce

[1]) HAURÉAU, *Hist. de la phil. scolastique,* I, 216 (1880). — [2]) V. notre *Histoire de la Philosophie en Belgique,* Louvain, 1910, pp. 24-32. — [3]) Dialecticam non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boetii antiquorumque doctorum in re discupulis legebat. HERIMAN, *op. cit.,* p. 275.

sujet une polémique avec maître Raimbert de Lille, partisan de ces nouveautés.

De fait, dans son principal ouvrage, *de peccato originali* [1]), Odon défend la thèse classique du réalisme, et il mérite une mention spéciale parce qu'il a formulé d'intéressantes applications du réalisme aux doctrines catholiques de :

a) La transmission du péché originel. Les hommes ne forment qu'*une* réalité spécifique répandue dans les divers représentants à un moment donné de l'histoire. Quand Adam et Ève ont péché, la substance entière dans toutes ses ramifications alors existantes a été infectée, et les générations à venir, vivant d'une vie anticipative dans cette substance viciée, ont toutes pâti de la défaillance [2]). N'est-ce pas une sorte de monopsychisme humain ?

b) La création quotidienne des âmes à la naissance des enfants. Puisque la substance d'un nouveau-né est celle de l'espèce, dans quel sens cette substance ancienne vient-elle à renaître ? Odon répond : Ce que Dieu produit à chaque naissance, ce n'est pas une substance, mais une *propriété* nouvelle d'une *substance unique, déjà existante.* Sur le fonds permanent qu'est l'espèce humaine apparaissent, comme à la surface, des propriétés individuelles toujours changeantes : les hommes ne diffèrent les uns des autres que par des accidents. On comprend dès lors qu'Odon prenne en considération les arguments des traducianistes.

140. **Les adversaires du réalisme outré**. — Vis-à-vis des réalistes se dressent de bonne heure des contradicteurs nombreux. Il est une thèse *négative* que tous s'accordent à défendre, au nom d'Aristote, de Boèce et du bon sens : « Les universaux ne sont pas des choses, réalisées *à l'état universel* dans la nature *(subsistentia),* car l'individuel seul existe ». Et comme le problème à résoudre est résumé dans l'alternative de Porphyre, on en conclut que les universaux sont des constructions de l'esprit *(nuda*

[1]) Hériman cite encore de lui un traité *Le Sophiste,* un *liber complexionum,* un traité *de re et ente.* — [2]) *De peccato originali,* lib. II, Migne, P. L. col. 1079, t. 160.

intellecta). Avant d'exposer la partie *positive* de leurs théories, il convient de faire la remarque générale que ces théories ne sont pas complètes ; elles ressemblent plutôt à des ébauches que le temps se chargera de remplacer par des solutions de plus en plus parfaites. Quand les premiers antiréalistes tiennent que les universaux sont des *nuda intellecta* (et par intellectum il faut entendre la représentation intellectuelle) ou des formes verbales (flatus vocis, voces), ils ne veulent pas pour cela prendre position dans le *nominalisme*, tel qu'on l'entend aujourd'hui dans l'école positiviste (p. 170). Et quand plus tard ils parlent de représentations universelles, ils n'ont pas suffisamment mûri les lois génétiques du processus mental, pour décider si ces formes de l'entendement ont une valeur purement *idéale (conceptualisme)* ou en même temps une valeur *réelle (réalisme modéré)*. Ces nuances de la pensée ne se feront jour qu'après une lente élaboration, qui remplit environ quatre siècles.

141. Les premiers adversaires du réalisme outré. — Le commentaire d'un certain JEPA [1]) (date inconnue) ; l'auteur des gloses sur l'*Isagoge* et sur l'*Interprétation*, que Cousin attribue à Rhaban Maur [2]), mais que Prantl croit être l'œuvre d'un PSEUDO-RHABAN, reprennent, sans y rien ajouter, la doctrine logique de Boèce « que le singulier et l'universel sont le même sujet individuel » [3]).

HEIRIC D'AUXERRE (841-apr. 876), qui suivit les leçons de Servat Loup de Ferrières, et entendit Rhaban Maur et l'irlandais DUNCHAD reflète les mêmes tendances dans les gloses dont il serait l'auteur. Hauréau lui attribue des commentaires sur l'*Interprétation*, sur la *Dialectique* et le *livre des dix Catégories* du pseudo-Augustin, sur l'*Isagoge*, sur le texte latin *du syllogisme* d'Apulée et sur les divers écrits de Boèce [4]).

[1]) COUSIN, *op. cit.*, pp. LXXXII-LXXXV. — [2]) *Ibid.*, p. LXXVIII. — [3]) Cf. DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, p. 35. — [4]) *Hist. de la philos. scol.*, I, 193. Suivant M. Baeumker, une partie des gloses aux *Catégories du Pseudo-Augustin* peut seule être attribuée à Heiric. D'après M. CLERVAL, *op. cit.*, p. 105, ces gloses appartiendraient à un disciple de Rhaban Maur. Cf. RAND, *Joh. Scotus*,

Un commentaire anonyme sur Martianus Capella, écrit par un contemporain d'Heiric, et que M. Cousin a mis au jour également, peut être rangé parmi les productions antiréalistes de cette période [1]).

142. La sententia vocum et le parti des « nominales ». — Au XIe siècle apparaît un groupe intéressant d'antiréalistes ou adversaires du réalisme outré, que J. de Salisbury appellera la *secta nominalis :* ses partisans affirment que les genres et les espèces sont des *voces*, des mots, et ils critiquent violemment ceux qui en font des *res*. C'est la lutte des « réaux » et des « nominaux ». La vive opposition de *res* et de *voces* [2]) est l'interprétation que reçoit au XIe s. l'alternative antinomique de Porphyre, et il est vraisemblable que Boèce a contribué à la répandre, par sa thèse que les catégories dont traite la logique sont des *voces* [3]). Au rapport du pseudo-Rhaban, une interprétation similaire circulait au sujet des prédicables ou des universaux, dont traite Porphyre : « Quorumdam tamen sententia est Porphyrii intentionem fuisse in hoc opere non de quinque rebus, sed de quinque vocibus tractare » [4]).

Roscelin passe souvent pour être l'initiateur de la *sententia vocum*. Son contemporain, Otto de Freisingen, dit de lui : « Qui primus nostris temporibus sententiam vocum instituit » [5]), mais suivant une chronique anonyme du XIe s. [6]), Roscelin aurait eu un précurseur dans un certain Jean [7]).

p. 83, Manitius considère comme peu probable qu'il soit l'auteur des comment. de Boèce, il attribue les comment. de Martianus à l'irlandais DUNCHAD, *op. cit.*, p. 502. — [1]) Suivant REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, p. 8 et 9, les commentaires de Heiric et de l'anonyme de M. Capella n'auraient aucun rapport avec la question des universaux. Il affirme la même chose d'un commentaire anonyme aux Catégories du Pseudo-Augustin. — [2]) Reflétée dans de nombreux documents du temps. — [3]) V. p. 172. Cf. REINERS, *op. cit.*, p. 14. — [4]) V. COUSIN, *Ouvr. inéd. d'Abélard*, p. LXXVIII. — [5]) *Gesta Friderici imperat.*, I, 47, dans Monum. Germ., SS., XX, 376. — [6]) *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Ed. Dom. Bouquet, XII, Paris, 1781, p. 3. — [7]) Ce philosophe, que d'aucuns identifient avec J. S. Eriugène (v. *Revue Thomiste*, juil. 97, art. du P. Mandonnet), d'autres avec JEAN-LE-SOURD ou JEAN-LE-MÉDECIN, un chartrain, élève de FULBERT (CLERVAL, *op. cit.*, pp. 122 et suiv.), est une personnalité mal connue jusqu'ici. Le *Liber miraculorum Sanctæ Fidis*, rédigé au commencement du XIe siècle par Bernard d'Angers, mentionne un certain

Moine de Compiègne, Roscelin enseigne dès 1087. Il est en relations avec Lanfranc, S. Anselme, Yves de Chartres. Traduit devant un concile à Soissons (1093), où on l'accuse de trithéisme, il renie les doctrines qu'on lui impute. Mais c'est sous la crainte d'une excommunication. Car plus tard il revient à ses premières théories. Tour à tour il est en Angleterre, à Rome, puis revient en France.

On a exagéré le rôle de Roscelin dans l'histoire des idées, et l'importance de son « nominalisme ». En réalité, Roscelin est surtout célèbre à raison de son trithéisme théologique, dont il sera parlé plus loin (**160**).

On ne possède de Roscelin qu'une lettre adressée à Abélard [1]), et il faut juger sa doctrine par des textes de S. Anselme, d'Abélard, d'un épigrammiste anonyme, de Jean de Salisbury [2]), et par l'exposé du *de generibus et speciebus* (v. p. l.).

Il est certain que Roscelin y apparaît avant tout comme un adversaire du réalisme : dans la nature l'individu seul existe [3]), les genres ne sont donc pas des *res* (subsistentia de Porphyre). Que sont-ils ? Des mots aux formes universelles *(voces)*, des émissions vocales *(flatus vocis)* composées de lettres et de syllabes. La question des universaux est ramenée à une forme assez enfantine de phonétique élémentaire ; il s'agit de l'*universale in voce*, par opposition à l'*universale in re* et l'*universale in intellectu* dont Roscelin ne s'occupe pas.

Mais Roscelin a-t-il pris dans le débat une position plus avan-

Johannes Scottigena, contemporain de l'auteur, et que celui-ci distingue très nettement de J. Scot Eriugène. Peut-être faut-il l'identifier avec le Jean inconnu de la chronique anonyme. A. THOMAS, *Nos maîtres. Un Jean Scot inconnu (Revue internat. enseignement,* 1903, p. 193). — [1]) Hauréau avance son nom à propos d'un texte qu'il a découvert : « Sententia de universalibus sec. mag. R. » *(Notices et extr. qq. man. lat.,* Paris, 1892, V, 224) ; mais c'est là une conjecture. De plus, ce document admet la valeur au moins idéale des universaux, et dès lors l'existence de *concepts* universels. Cf. V, 326. — [2]) *Polycraticus,* VII, 12. « Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species ; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit. » (Ed. Webb, t. II, p. 142). Cf. *Metalogicus,* II, 17. — [3]) Nam cum habeat eorum sententia nihil esse praeter individua. *De generibus et specieb.* edit. COUSIN, *op. cit.,* p. 524. Anselme parle dans le même sens, v. p. l.

cée ? A-t-il, comme on l'a longtemps répété, dénié à l'entendement le pouvoir de se former des notions universelles ? Les *voces, flatus vocis,* excluent-ils la conception universelle ? Rien dans les sources n'autorise à donner à la sententia vocum de Roscelin cette signification précise du nominalisme contemporain, et on peut dire que Roscelin n'a pas posé la question. Comme tous les hommes de son temps, il a l'œil fixé sur la question de Porphyre, et les expressions dont il se sert doivent être interprétées d'après les données historiques du problème. Quant à l'expression *ars sophistica vocalis,* employée dans certains documents du XIe s., elle n'est qu'une autre désignation de la science dialectique ou logique et laisse entière la question actuelle.

Nous sommes donc en droit de conclure : que les « nominales » du XIe s. ne ressemblent pas aux nominalistes d'aujourd'hui [1]). Qu'on se garde donc de les confondre. Suivant la juste expression d'Adlhoch, qui reprend et complète notre jugement, Roscelin est un *vocalistischer Pseudo-Nominalist* [2]). Sa doctrine ne contient rien qui doive être récusé par le réalisme modéré du XIIIe siècle et qui y fasse obstacle.

Roscelin fut encore pris à partie, par S. Anselme et par Abélard, sur une notion moins claire, qu'il donne du tout et de la substance composée. Il aurait soutenu, d'après S. Anselme, que la couleur

[1]) M. Reiners critique mon appellation pseudo-nominalisme (p. 31). Il ne m'a pas compris, car c'est vis-à-vis du nominalisme *tel qu'on le définit aujourd'hui,* — le positivisme sensualiste d'un Taine p. ex. — que j'ai employé l'épithète pseudo-nominalisme. Or il est évident que Roscelin, si on le compare à Taine, est un pseudo-nominaliste. (De même Reiners critique Hauréau qui fait de Heiric d'Auxerre un nominaliste (p. 5). Question de mots, car on sait bien que pour Hauréau le nominalisme est la doctrine aristotélicienne des universaux). Reiners reprend d'ailleurs toute ma thèse, sans me citer « und ebenso ungerechtfertigt ist es anzunehmen, die Nominalisten hätten die Existenz, ja sogar die Möglichkeit der Begriffe geleugnet » (p. 30). J'ai écrit cela dès 1905 (p. 172 de la 2e édit. du présent ouvrage). — [2]) Reiners ne cite pas Adlhoch qui a exposé la même thèse avant lui. Il ajoute : « De Wulf hat das Wort *vox* nicht in seiner richtigen Bedeutung aufgefasst » (p. 31). Je tiens à faire remarquer que mon *Histoire de la Philosophie en Belgique* (1910), p. 24 et suiv., contient à propos du nominalisme de Raimbert de Lille, un exposé complet de la théorie des *voces,* tel que M. Reiners la présente dans sa dernière monographie.

n'existe pas indépendamment du cheval qui lui sert de support, et que la sagesse de l'âme n'est pas en dehors de l'âme qui est sage [1]). Dans les touts, comme la maison, l'homme, il n'admet pas l'existence réelle de parties. Seul, le mot aurait des parties, *sicut solis vocibus species, ita et partes ascribebat* [2]). Ces textes, plus difficiles à comprendre, ne sont-ils pas une affirmation, sous une autre forme, de la seule réalité des substances individuelles ?

Roscelin eut des partisans. Son contemporain RAIMBERT DE LILLE est du nombre ; et ce que le moine Hériman apprend de sa doctrine concorde avec les enseignements du maître de Compiègne. Les substances universelles, dit Hériman, ne sont qu'un souffle de voix, ce qui veut dire « eos de sapientium numero merito esse exsufflandos » [3]). Il ne fait que commenter la parole d'Anselme, où perce la même raillerie : « A spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi » [4]). Et il rapporte que pour faire comprendre la venteuse loquacité (ventosam loquacitatem) de Raimbert de Lille, quelqu'un se borna à souffler dans sa main (manuque ori admota exsufflans).

J. de Salisbury atteste que la *sententia vocum* ne survécut pas longtemps à Roscelin [5]).

143. Les sophistes. — Des façons superficielles de raisonner, plus verbales que réelles, et voisines du sophisme, s'étaient fait jour dès le début du moyen âge. C'est ainsi que Fridugise, de l'avis de son émule Agobard de Lille, excelle à tirer de ses syllogismes des conséquences inattendues et d'aspect sophistique. CANDIDE de Fulda (IXe s.), un autre maître de la cour Palatine, ne dédaigne pas ces jeux syllogistiques dans ses *Dicta* [6]). Ces travers

[1]) *De fide Trinit.*, 2. — [2]) *Liber divisionum*, dans COUSIN, *Ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 471. « Ita divinam paginam.... pervertit, ut eo loco, quo Dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. » COUSIN, *P. Abaelardi opera*, II, p. 151. — [3]) *Op. cit.*, p. 275. — [4]) *Op. cit.*, P. L. MIGNE, p. 265. — [5]) « Alius ergo consistit in vocibus, licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit. » *Metalog.*, II, 17, P. L., t. 199, p. 874, c. Cf. *Polycraticus*, VII, 12, cité p. 180, n. 2. On cite encore parmi ses partisans Robert de Paris et Arnulphe de Laon. — [6]) Un de ces *Dicta* contient une preuve, combien imparfaite, de l'existence de Dieu. ENDRES, *Fridigisus u. Candidus*, p. 449.

de la logique formelle s'accentuèrent au XIe s., et les théories des *nominales* devaient les favoriser. Des professeurs laïques, venant d'Italie, et allant d'une école à l'autre, suivant la mode du temps, implantèrent ces tendances dans les centres d'études de l'Occident. On les appelle *philosophi, dialectici, sophistae, peripatetici* ; et ce qui nous reste de certaines de leurs œuvres montre bien que ces ergoteurs méritaient les épithètes sévères (scholaris infantiae naeniae) que leur adresse P. Damiani. ANSELME DE BESATE (Anselmus Peripateticus) de Parme (1re moitié du XIe s.) est la personnification de ce type, et sa *Rhetorimachia*, un modèle de ce genre de sophistique. Quand ces dialecticiens s'appliquaient à des matières théologiques en proclamant les droits absolus de leurs procédés, ils aboutissaient à des hérésies, et on comprend l'opposition qu'ils soulevèrent chez les théologiens (**161**).

144. Conclusion. — Le réalisme outré affirme l'existence des genres et des espèces comme choses en soi. Au contraire, l'antiréalisme sous ses premières formes accentue principalement l'inexistence des essences universelles.

L'une et l'autre théorie fournissent une solution imparfaite du problème des universaux ; mais tandis que la première est condamnée à disparaître, la seconde est le point de départ d'une doctrine exacte (réalisme modéré ou aristotélicien), qu'une série de formules de plus en plus adéquates viendront successivement intégrer.

Au point de vue de l'extension de la philosophie scolastique, les deux partis des « réaux » et des « nominaux » ont exercé une action différente. Les réalistes outrés, attentifs à la réalité substantielle des choses, *contribuent au développement de la métaphysique*. Les antiréalistes, forts pour abattre les chimères, sont plus hésitants quand il s'agit de déterminer le rapport exact de la réalité et de la pensée. Or, pour découvrir comment un concept universel peut correspondre à une chose individuelle, ils seront amenés dans la suite à étudier la genèse de nos connaissances, les lois de l'abstraction et de la réflexion : ainsi *les*

études psychologiques se développent peu à peu dans le camp des antiréalistes.

145. **Bibliographie.** — Œuvres de Fridugise, chez Migne (t. 105), *de nihilo et tenebris* ds Mon. Germ. Hist., Epistolae Karolini Aevi, III, 615. Il n'y a pas d'édit. complète de Remi d'Auxerre. V. Migne, t. 131 et 117, parmi les œuvres de Haymon. Les *Lettres de Gerbert* (983-997) sont publiées par M. Havet (Collect. pour servir à l'étude et l'enseign. de l'hist.) Paris, 1889 ; l'*Histoire* de Richer dans les « Monumenta Germaniæ ». (Discussion avec Otric, l. III, LV-LXV). Migne publie les œuvres de Gerbert, t. 139, celles d'Odon de Tournai, t. 160, un poème d'Heiric d'Auxerre, t. 129. Sur de nouveaux écrits mathémat. de Gerbert, v. OMONT, ds Notices et extr. des man. (Paris, 1909, t. XXXIX). N. BUBNOW, *Gerberti opera mathematica,* Berlin 1899. Edit. de la *Rhetorimachia* d'Anselmus Peripateticus par Dümmler (1872). *Dicta Candidi* dans Mon. Hist., Germ., Epistolae Karol. Aevi II, 552 (1895).

COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris 1839). *Introduction.* A ouvert la voie des recherches. — LOEWE, *Der Kampf zwischen Realismus u. Nominalismus im Mittelalter* (ds Abhandl. d. k. böhmischen Gesellsch. d. Wissensch., VI F., Bd. VIII 1876). Bien fait. Développt histor. ds l'antiq. et le m. âge ; DE WULF, *Le Problème des universaux ds son évolut. histor. du IXe au XIIIe s.* (ds Arch. f. Gesch. d. Phil., IX, 4, 1896). RICHTER, *Wizo und Brunn, zwei Gelehrte im Zeitalter Karl d. Grossen,* etc. Leipzig Programm, 1890. Sur Heiric et Remi d'Auxerre. MANITIUS, *Op. cit.*, p. 499-519. — ENDRES, *Fridugisus und Candidus* (Philos. Jahrb , XIX, 4, 1906). Bonne monographie. — WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus,* II, § 69 et 70. PICAVET, *Gerbert, un pape philosophe, d'après l'histoire et d'après la légende* (Paris, 1897) ; *Roscelin, théologien et philosophe,* (Paris, Alcan, 2me édit., 1911). Cf. Notre analyse ds *Rev. Néo-Scolast.*, 1898, p. 75. — S. BARACH, *Zur Geschichte d Nominalismus vor Roscelin,* 1866. — ADLHOCH, *Roscelin und s. Anselm* (Philosoph. Jahrb., Bd. 20, h. 4, 1907 complète notre interprétat. du pseudo-nomin. de Roscelin. — G. CANELLA, *Per lo studio del problema d. universali nella scolastica* La scuola cattolica, 1904-1907). Généralités. — REINERS, *Der aristotel. Realismus in der Frühscholastik.* Ein Beitrag z. Gesch. d. Universalienfrage im Mittelalter (Aachen, 1907) Du même : *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Gesch. d. Universalienfrage im Mittelalter.* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., VIII 5, 1910). Edite à nouveau en appendice la lettre de Roscelin à Abélard. Bien fait. v. nos réserves dans les notes de ce § et plus loin. BUONAIUTI, *Un filosofo della contingenza nel sec. XI. Roscelino* (Riv. storico-crit. d. scienze teol. 1908) ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11 Jahrh.* (Philos. Jahrb. 1906).

§ 2. — *Saint Anselme.*

146. **Vie et œuvres.** — Né d'une famille patricienne à Aoste, en 1033, S. ANSELME fut successivement abbé de l'abbaye du Bec (1078), où il connut le célèbre Lanfranc, et archevêque de Cantorbéry (1093). Jusqu'à sa mort en 1109, il se dépensa sans réserve pour la science et pour l'Église.

Parmi ses œuvres dont l'authenticité n'est pas douteuse, le *Monologium* et le *Proslogium* (entre 1070 et 1078), le *Liber apologeticus ad insipientem* (en réponse à l'écrit de Gaunilon, dont il sera parlé plus loin), le *de fide trinitatis et de incarnatione Verbi*, les dialogues *de Grammatico, de Veritate, de libero arbitrio*, le *cur Deus homo,* sont les plus importantes au point de vue philosophique.

On a pu dire de S. Anselme qu'il était le dernier des Pères de l'Église et le premier des scolastiques [1]). Nourri de S. Augustin [2]), dont il se réclame avec une prédilection marquée, il tente une première *systématisation* de la philosophie scolastique, et contribue pour une large part à élever celle-ci au-dessus des discussions de la logique formelle. Avec lui se constitue la théodicée, et elle reçoit sa base métaphysique. Sa psychologie, bien qu'incomplète, énonce des doctrines fondamentales de la scolastique, telle la distinction de nature de la sensation et de la pensée. Mille problèmes travaillent son esprit, et il les rassemble en une synthèse capable de rivaliser avec la synthèse antiscolastique de J. Scot Eriugène. S. Anselme fait penser à Grégoire VII qui, dans l'ordre religieux et politique, acheva l'organisation de l'Église et définit ses rapports avec l'État ; il est le Grégoire VII de la science. Ces deux figures sont l'honneur de l'époque de

[1]) GRABMANN, *op. cit.,* p. 258, l'appelle le père de la scolastique, mais uniquement parce qu'il applique la méthode dialectique aux choses de la foi. DRAESEKE écrit au contraire : « on ne peut strictement appeler Anselme un scolastique » parce que sa pensée n'est pas étreinte dans la dialectique (*R. de philos.* 1909, p. 641). Cf. p. 109, n° 3. Selon nous, S. Anselme est scolastique pour des raisons philosophiques, parce qu'on trouve chez lui des doctrines de métaphysique. de psychologie et de théodicée qui entrent dans le patrimoine de la philosophie scolastique. — [2]) « Nihil potui invenire me dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. » *Monolog.* Préface. Il n'y a pas de dépendance d'Anselme vis-à-vis de Scot Eriugène ou du Pseudo-Denys. DRAESEKE, *op. cit.* Autre étude de Dräseke sur les sources du *Monologium* et du *Proslogium* ds Neue Kirchl. Zeitschr. 1900, p. 243.

restauration et de constitution définitive que fut le XI[e] siècle. Les nombreuses études parues en ces dernières années sur S. Anselme ont jeté un éclat nouveau sur cette grande personnalité qui ouvre la lignée des scolastiques de marque.

147. Philosophie et théologie. — Dans les formules où S. Anselme résume sa théorie sur cette matière, on reconnait le souffle augustinien. *Crede ut intelligas*. C'est-à-dire d'abord que la foi prime la raison, parce qu'elle est purificatrice de l'âme, mais surtout que la foi doit se parachever dans une étude rationnelle du contenu du dogme, en d'autres termes que la philosophie doit se mettre au service de la théologie. Et, joignant l'application au principe, Anselme entreprend la justification rationnelle des dogmes, apportant toutefois quelques réserves à la portée démonstrative de ses arguments [1]).

Chemin faisant, il est amené à aborder de nombreuses questions de philosophie. « S. Anselme croyait ne faire que de la théologie. Déjà il couvait l'embryon de la philosophie » [2]).

147. Métaphysique et théodicée. — Obéissant à des tendances favorites de son temps, S. Anselme aborde en métaphysicien tous les problèmes de la philosophie, et grâce à la méthode qu'il adopte, sa métaphysique pivote autour d'un vaste système de théodicée. Cette méthode est la déduction ou le retour synthétique, cher à S. Augustin : Dieu apparait comme la cause exemplaire, efficiente et finale du monde intelligible et réel.

Aussi bien, la théodicée de S. Anselme est, dans cette période, la première qui soit digne de ce nom, et de sa large envergure,

[1]) « Il côtoie inconsciemment le rationalisme sans y tomber ». HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à Thomas d'Aquin*, (Paris 1909), p. 63. GRABMANN, *(op. cit.*, I, p. 265 et suiv.) n'admet pas ce soupçon de rationalisme. — [2]) DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, p. 328. Le *crede ut intelligas* ne s'applique donc littéralement qu'à la théologie. M. Domet de Vorges remarque que cet aphorisme a, dans la pensée de S. Anselme, une portée plus grande et vise les dispositions requises de quiconque veut arriver au vrai : « croire au vrai est une disposition nécessaire pour le découvrir », *op. cit.*, p. 135.

elle domine tous les traités qui dans la suite aborderont l'étude rationnelle de Dieu. On peut dire qu'avec Anselme la théodicée scolastique est une science faite ; et par la suite, « si le fond est immuable, chaque docteur le traite suivant son génie particulier » [1]). Le *Proslogium* et principalement le *Monologium*, qui par sa haute inspiration rappelle les *Confessions* de S. Augustin, dissertent longuement sur l'existence de Dieu et sur sa nature.

Les arguments en faveur de l'existence de Dieu sont célèbres, et plusieurs sont originaux. Conformément à son réalisme, S. Anselme modèle la réalité sur l'ordre de nos concepts logiques. Le *Monologium* contient trois preuves basées sur ce processus ; on y trouve en même temps l'inspiration platonico-augustinienne : 1° Toutes les choses bonnes participent d'une même bonté ; cette bonté doit être bonne en soi, elle ne peut être communiquée ; elle est le souverain bien [2]). 2° Tout ce qui est a l'être par quelque chose d'unique, qui existe par elle-même au plus haut degré. 3° La multiplicité et la vaste hiérarchie des êtres prouvent qu'il doit y avoir une nature unique supérieure à toutes, la nature divine [3]). — Mais S. Anselme a surtout attaché son nom à un argument appelé « ontologique » et que développe le *Proslogium*. On peut le résumer ainsi : « Nous avons l'idée d'un être tel qu'on ne peut s'en représenter un plus grand. Or, pareille idée implique nécessairement l'existence, car l'existence est une perfection, qui doit donc appartenir à l'être le plus grand. Donc Dieu existe » [4]). Cet argument passe de l'ordre subjectif ou idéal à l'ordre objectif ou réel. *Concevoir* un être le plus grand

[1]) DOMET DE VORGES, *op. cit.*, p. 261. — [2]) Le même argument est appliqué à la grandeur. — [3]) BAEUMKER, *Witelo*, p. 290 et suiv., GRUNWALD, *op. cit.*, p. 30 donnent à ces arguments un sens purement logique et conceptuel, à l'encontre de STÖCKL, *Gesch. d. Philos. d. Mitt.* I, 163 qui veut y trouver un appel au principe de causalité, et de DOMET DE VORGES, *op. cit.*, p. 233 qui les rapproche des preuves de S. Thomas. — [4]) *Proslogium*, cap. II. « Si enim id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re ».

possible et dès lors impliquant l'existence, n'est pas la même chose qu'*affirmer l'existence* objective de cet être [1]).

Déjà un contemporain de S. Anselme, le moine Gaunilon, attaque l'argument ontologique, et soutient qu'il n'est pas efficace pour convaincre un athée. Autant démontrer l'existence dans l'océan d'une île la plus belle de toutes, par l'imagination que je m'en fais [2]).

L'argument ontologique trouva des partisans et des adversaires. Guillaume d'Auxerre le reprend ; Guillaume d'Auvergne, A. de Halès, Bonaventure s'en rapprochent ; Duns Scot le colore (potest colorari illa ratio Anselmi). D'autres, tels Albert le Grand, Thomas de Strasbourg, Gilles de Rome admettent que la proposition : Dieu existe, est évidente pour des intelligences cultivées. Thomas d'Aquin rejette leur théorie et combat vigoureusement toutes les preuves a priori de l'existence de Dieu [3]).

Sur la simplicité, l'immutabilité, l'éternité de Dieu ; sur sa science du monde, son acte créateur et sa présence universelle

[1]) Les historiens ne sont pas d'accord sur le sens et sur la valeur de cet argument. Ces derniers temps, de nouvelles et importantes discussions ont surgi. Domet de Vorges, Baeumker, Grunwald, Fischer l'interprètent, comme nous, dans un sens logique, et y voient une nouvelle mise en œuvre du principe du réalisme outré. Ragey, Dom Adlhoch et autres, défendent une interprétation psychologique. L'idée du parfait ne peut s'expliquer en nous que dépendamment de l'existence objective du parfait. Avant Adlhoch, Van Weddingen avait trouvé dans l'argument l'expression d'un instinct supérieur dont le terme est l'absolu. Descartes a reproduit l'argument dans sa forme logique. Leibniz l'a quelque peu modifié, et « *coloré* » à la façon de D. Scot, en se fondant sur la possibilité de l'être infini. Quant à l'appellation d'argument ontologique, généralisée surtout depuis Kant, Baeumker (*op. cit.*, p. 297, n.) fait justement remarquer qu'elle est fonction du kantisme, Kant appelant *preuve ontologique* toute preuve indépendante de l'expérience et basée sur une simple analyse des concepts. Cette appellation ne répond ni au génie de l'aristotélisme, ni à celui de la scolastique, car la métaphysique a pour objet l'être existant et non l'*idée* a priori de l'être et des conditions subjectives de sa présence mentale. L'argument ontologique n'a rien de commun non plus avec l'ontologisme ou la vision des Idées en Dieu. — [2]) *Liber pro insipiente adversus Anselmum in Proslogio ratiocinantem.* — [3]) Sur l'histoire de l'argument ontologique, v. GRUNWALD, *op. cit.*, p. 87 et suiv. ; BAEUMKER, *op. cit.*, p. 300-317, DOMET DE VORGES, *op cit.*, p. 280-298.

Anselme écrit des dissertations profondes, qui deviendront le bien collectif de la théodicée scolastique.

La métaphysique du vrai est étroitement apparentée à l'étude de Dieu. « Res sunt veræ quando sunt ut debent », écrit S. Anselme dans le dialogue *de veritate*. C'est dire qu'il ne s'occupe que de la vérité transcendantale, ontologique (le *ut debent* est la conformité des choses avec la destination que leur assigne leur essence, imitation de l'essence divine), bien que, pour arriver à cette définition, il parte de la vérité du jugement. La vérité est la rectitude des choses saisissables par l'intelligence seule, veritas est rectitudo sola mente perceptibilis [1]). Elle est éternelle, elle dépasse l'esprit qui change, et doit trouver son fondement en Dieu. C'est le disciple de S. Augustin qui parle. Moins précise que la théorie thomiste, la doctrine métaphysique de S. Anselme est exacte.

148. Critique de Roscelin et réalisme outré. — Roscelin appliqua son antiréalisme au dogme de la Ste Trinité, et aboutit au trithéisme : si l'individuel seul existe, trois personnes divines forment trois dieux (**161**). S. Anselme combattit vigoureusement cette hérésie, et revendiqua l'unité de Dieu, au nom de son infinitude. La thèse de S. Anselme est inattaquable, mais tous ses arguments ne sont pas à l'abri de la critique. En effet, cherchant des armes dans le même arsenal que son adversaire, il invoqua à l'appui de ses doctrines les solutions du réalisme outré. A un extrême, il en opposa un autre.

Car S. Anselme est réaliste. « Il aurait même été réaliste exagéré, s'il fallait prendre ses expressions au pied de la lettre. Mais nous devons faire la part du manque d'exactitude du langage philosophique du XI[e] siècle » [2]). N'est-ce pas le réalisme outré de S. Anselme qui inspire ses preuves de l'existence de Dieu ? « Celui, dit le philosophe du Bec, qui ne comprend pas comment plusieurs hommes sont spécifiquement un seul homme,

[1]) *De veritate*, 11. — [2]) DOMET DE VORGES, *op. cit.*, p. 153 et *le milieu philosophique à l'époque de S. Anselme* (R. de philos. 1909) p. 612.

comment comprendra-t-il que plusieurs personnes, dont chacune est Dieu, sont un seul Dieu ? » [1])

Pas plus que ses prédécesseurs, S. Anselme ne donna au réalisme outré la signification rigoureuse qui l'eût conduit au panthéisme et à la négation même de toute sa théodicée : nouvelle preuve que dans la question des universaux, il faut apprécier les solutions historiques, non pas à un point de vue absolu, mais en tenant compte des circonstances propres à l'époque [2]).

149. Psychologie et Morale. — S. Anselme n'a pas laissé de traité de psychologie, mais il aborde des questions isolées de psychologie, et dans sa manière on retrouve souvent la touche de S. Augustin. Il connaît la distinction essentielle des facultés sensibles et intellectuelles, la distinction de la ratio et de la voluntas; en même temps, il établit une division tripartite des facultés supérieures, memoria, intelligentia, amor [3]), mais hésite à se prononcer sur leurs rapports avec l'âme. La sensation est une activité de l'âme, (Augustin) ; elle est irréductible à la connaissance intellectuelle, qui pénètre par abstraction l'être intime des choses et qui s'élève jusqu'aux substances spirituelles et à Dieu [4]). Anselme parle de l'origine sensible des idées, mais n'aborde pas les difficultés que ce problème soulève ; il ébauche la théorie des espèces intentionnelles sans leur donner le sens abusif dont certains historiens lui font un reproche ; il s'arrête volontiers sur la connaissance immédiate que l'âme possède de son existence, semper sui meminit anima [5]) ; dans la connaissance intellectuelle il assigne à la lumière divine une influence qui fait songer à la théorie augustinienne sur les fondements derniers de la vérité [6]).

[1]) « Qui nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendit quomodo plures personæ quarum singula perfectus Deus est sint unus Deus ? » *De fide Trinitatis*, 2. — [2]) Les solutions réalistes de S. Anselme, telles qu'elles sont consignées dans le *Monologium* p. ex., n'ont rien de commun avec la doctrine du *de Grammatico*, qui étudie, non pas ce que sont les choses, mais ce que valent les mots et les formes grammaticales du langage. — [3]) *Monologium*, cap. XXXIII. — [4]) J. Fischer, *Die Erkentnisslehre Anselms von Canterbury*, p. 24 et suiv. — [5]) *Monolog.*, 46. Cf. S. Augustin, p. 97. — [6]) Cf. p. 98. Quanta namque est lux illa de qua micat omne verum quod rationali menti lucet. *Proslog.* c. 14, Cf. Fischer, *op. cit.*, p. 49.

Bien qu'il ignore l'application au composé humain de la théorie hylémorphique et qu'il fasse de l'âme et du corps deux substances indépendantes (Augustin), S. Anselme est profondément convaincu de l'unité de l'être humain, dans sa double nature matérielle et spirituelle. Il est hésitant sur l'origine de l'âme.

Sa morale est principalement théologique. Il résout, à peu près comme Odon de Tournai, la transmission du péché originel, et reprend les théories augustiniennes sur le mal et la prédestination [1]). Le libre arbitre l'a toujours préoccupé, et il consacre deux traités à ce sujet. Il définit la liberté : le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté [2]).

Anselme exerce une influence considérable sur le développement de la scolastique. Son nom devient une autorité, et les théologiens-philosophes du XIIIe s., principalement les représentants de l'ancienne école franciscaine, se reportent amoureusement à ses doctrines de métaphysique et de théodicée.

150. Bibliographie. — Édit. de Gerberon en 1675 (en tête, la vie de S. Anselme, par son secrétaire Eadmer), réimprimée en 1721, et par Migne, t. 158, 159 Sur les ouvr. faussement attribués à S. Anselme, v. Hauréau, *Not. et extr. qqes ms. lat.* IV, p. 192, 320.

Sur la culture générale du XIe s. Taylor, *Op. cit.*, p. 280 et suiv.; Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme* (Mém. cour. Acad. Belg., 1875). Très complet, mais prolixe, contient erreurs histor. ; Ragey, *Histoire de S. Anselme*, Paris 1890, 2 vol.; Luigi Vigna, *San Anselmo filosofo*. Milan. Incomplet ; Bainvel, *S. Anselme* (Dict. Théol. Cathol., 1901). Étudie le théolog., pas assez le philos. Bibliogr. très complète ; Domet de Vorges, *S. Anselme* (coll. Les Grands Philosophes, 1901). Excellent. Étude des doctrines au p. v. de l'évolut. de la scolast. — De nombreuses études ont paru depuis 1909 à l'occasion du centenaire de la mort de S. Anselme (1109). La R. de Philosophie lui a consacré une livraison spéciale (déc. 1909) : études sur le temps et le milieu philosoph. d'A. (Dufourq, de Vorges, Porée), sur ses sources (Dräseke), sur l'argument ontol. (Lepidi, Geyser, Adlhoch), sur sa théologie et son ascétisme (Beurlier, Bainvel, Maréchaux). — Sur les preuves de l'existence de Dieu et sur l'argument ontologique, qui a une bibliogr. considérable, v. notamment parmi les trav. modernes, les articles de Bertin (Congr.,

[1]) *De concordantia praescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio.* — [2]) Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem (*de lib. arb.*, 1).

scientif. de Bruxelles, 1894) défend la valeur de l'argt. HURTAUD (Revue Thomiste, 1895). FUZIER, *La preuve ontol. de l'exist. de Dieu par S. Anselme* (Congrès de Fribourg, 1898). S. Anselme aurait modifié son arg^t dans sa réponse à Gaunilon. ADLHOCH, *Der Gottesbeweis ds h. Anselm* (Philosoph. Jahrb. VIII, IX et X). Du même : *Roscelin und S. Anselm,* cité n° 145 et : *Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises* (ibid., XV, 1903). BAEUMKER, *op. cit.*, et GRUNWALD, *op. cit.*, n° 135. DANIELS AUG. *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im dreizehnten Jahrhundert,* mit besonderer Berücksichtigung des Argum. im Proslogium des hl. Anselm. (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. VIII, 1, 1909). Réponse de Adlhoch aux critiques de Baeumker, ds Philos. Jahrb., XXIII, 3, 1910. M. ESSER, *Finden sich Spuren d. ontol. Gottesbeweises vor dem hl. Anselm* (Jahrb. Phil. spek. Theol. XXIV, 3, 1910). Conclut par la négative; *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte* 1905. — Sur les sources, v. les études citées de Dräseke. Sur la psychologie. J. FISCHER, *Die Erkenntnisslehre A. von Canterbury* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. X, 3, 1911). Étude analytique, peu de neuf. — Sur raison et foi, v. GRABMANN, *op. cit.*, n° 120; MARÉCHAUX, *A propos du fides quaerens intellectum de S. Anselme* (Riv. Storica Benedettina 1909).

ART. II. — LES PHILOSOPHIES NON SCOLASTIQUES

151. Jean Scot Ériugène, père de l'antiscolastique.

— A l'encontre de la plupart des historiens qui font d'Eriugène [1]) le premier des scolastiques, nous n'hésitons pas à l'appeler le père des antiscolastiques et le plus redoutable d'entre eux pendant cette période [2]). Des raisons purement philosophiques justifient cette dénomination. En effet, la doctrine d'Eriugène contient des principes philosophiques qui s'opposent aux principes scolastiques, et qui deviennent le point de départ de mouvements antagonistes.

[1]) Les anciens manuscrits portent Johannes Scotus Eriugena. BAEUMKER, *Jahrb. Philos. spekul. Theol.* 1893, p. 346, n. 2. Les textes où les contemporains parlent de Scot sont rassemblés par TRAUBE, *Monumenta Germ. Hist., Poetae Aevi Carolini,* III, 518 (1896). — [2]) C'est l'identification de la philosophie médiévale et de la philosophie scolastique, qui amène un certain nombre d'historiens à faire de J. Scot un scolastique. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* II Theil (1898), appelle Scot « der früheste namhafte Philosoph der scholastischen Zeit » (p. 105). SAINT-RENÉ TAILLANDIER : « Non seulement Scot Eriugène est le père de la philosophie scolastique, mais il semble qu'il en renferme en lui tous les développements. » *Scot Eriugène et la philosophie scolastique.* Paris, 1845. DELACROIX (R. synth. histor. 1902, p. 105), BAEUMKER, (*op. cit.*, p. 322) et GLOSSNER (Jahrb. Phil. spek. Theol. 1906, p. 403), admettent que J. Scot ne peut se ranger parmi les scolastiques; GRABMANN, (*op. cit.*, I, 208) le conteste.

Ce n'est pas à dire que nous songions à amoindrir la signification historique de J. Scot Eriugène. Bien au contraire, on doit le considérer comme une des personnalités philosophiques les plus remarquables du haut moyen âge. Il dévance son temps. Tandis que ses contemporains ne font que bégayer en philosophie, et que pendant plusieurs siècles ses successeurs se bornent à agiter un nombre restreint de questions, Ériugène élabore au IXe s. une synthèse d'inspiration panthéiste.

Fait unique au IXe s., J. Scot comprend le grec, dont Alcuin possède à peine l'alphabet. Il connaît aussi les pères de l'Église, et cite fréquemment G. de Nazianze, G. de Nysse, Maxime le Confesseur, et surtout S. Augustin.

152. Vie et œuvres.

— La vie de J. Scot Ériugène est enveloppée de mystères. Né entre 800 et 815, il vient des pays d'outremer, de l'Angleterre ou de l'Écosse, plus probablement de l'Irlande où il a trouvé une culture que les écoles du continent ne pouvaient plus fournir, et il apparaît à la cour de Charles le Chauve comme le philosophe le plus considéré de l'école palatine. Une légende le fait mourir à un âge avancé (après 877), assassiné par ses élèves.

On peut distinguer deux périodes dans sa formation littéraire. Jusqu'en 851, il se nourrit de l'étude presque exclusive des auteurs latins (surtout S. Augustin), écrit le *De praedestinatione* et ses gloses sur Martianus Capella. A partir de 858, il a pris contact avec les auteurs grecs, et il traduit et commente les œuvres du pseudo-Denys (858) qui avaient été offertes en 827 à Louis le Débonnaire, au nom de l'empereur Michel le Bègue, par une ambassade venue de Constantinople [1]). Il traduit aussi les *Ambi-*

[1]) JACQUIN, *Le néo-platonisme de J. Scot,* ds R. sc. phil. et th., 1907, p. 678. Cf. H. OMONT, *Manuscrit des œuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827* (Revue des études grecques, XVII, 1904, pp. 230-236). Déjà le pape Paul I avait envoyé une copie des œuvres du pseudo-Denys à Pépin en 757, mais personne à la cour ne les savait traduire (V. p. 161, n. 2).

gua de Maxime le Confesseur et fait des gloses sur divers opuscules de Boèce [1]). Mais son ouvrage capital au point de vue philosophique est le *De divisione naturae,* dans lequel il réédite le néo-platonisme, en l'accommodant à la doctrine catholique. Sans connaître Proclus, Scot arrive à le reconstituer. Suivant un procédé didactique fort en vogue à l'époque carlovingienne, l'ouvrage se développe sous forme de dialogue entre maître et disciples.

Où a-t-il puisé ce néo-platonisme ? Il doit l'avoir deviné à travers les œuvres du pseudo-Denys (**98**) et de Maxime le Confesseur, mais c'est bien de lui-même qu'il a donné un sens panthéiste aux théories du pseudo-Denys.

Exposons les principes généraux de la métaphysique et de la psychologie d'Ériugène, pour déterminer, sous forme de conclusion, les influences que le philosophe palatin a exercées sur la philosophie médiévale.

153. Métaphysique. — Principe fondamental : il n'existe qu'un seul être, Dieu, qui par une série d'émanations *substantielles (participationes)* [2]) donne naissance à toutes choses. Scot distingue dans le processus de l'Être divin (natura, φύσις, πᾶν) quatre étapes successives :

1° *La nature qui n'est point créée et qui crée* (natura creans nec creata), ou Dieu dans son impénétrable et primordiale réalité. Comme tel, l'Être est inconnaissable (cf. Philon, Plotin, et la théologie négative du pseudo-Denys) ; il est au-dessus des catégories. Celles-ci n'ont pas prise sur une nature qui ne peut être ni exprimée, ni conçue [3]). La théologie de Scot ne laisse de Dieu que l'inexprimable.

2° *La nature qui est créée et qui crée* (natura creans creata), ou Dieu contenant en son sein les causes primordiales des êtres. En vertu d'une *progressio* fatale, l'Être, à un second stade, saisit les

[1]) Identifiés par Rand. MANITIUS, *op. cit.,* p. 338, ajoute une traduction de Priscianus Lydus, un extrait de Macrobe et des poésies. — [2]) V. la notion de la participatio, *De divis. nat.,* III, 3. P. L., t.122, c. 630.— [3]) Nam in ipsis naturis a Deo conditis, motibusque earum, categoriae qualiscunque sit potentia, praevalet. In ea vero natura quae nec dici nec intelligi potest, per omnia in omnibus deficit. *Ibid.,* I, 15, c. 463.

perfections contenues dans son entité abyssale *(abyssus).* Il connaît en lui les causes primordiales de tout ce qui doit apparaître un jour à l'existence phénoménale. Dieu *devient,* il se *forme* dans cette connaissance [1]).

Associant ces vues avec la doctrine catholique, J. Scot tient que l'Être divin au premier stade est Dieu le Père. Dieu le Fils est l'Être divin se connaissant comme Cause primordiale du monde. Le Saint-Esprit apparaîtra dans la philosophie ériugénienne, quand les causes primordiales contenues au second stade dans le sein de l'unité divine, iront *s'extérioriser* en genres, espèces, individus. C'est :

3° *La nature qui est créée et qui ne crée pas* (natura creata nec creans), ou les êtres réalisés dans le temps. Qu'ils soient corporels ou spirituels, tous les êtres contingents ne sont que des épanouissements de la substance divine, ou, suivant l'énergique expression de J. Scot, des *Théophanies :* la divinité court dans les entrailles du monde. Il fait dériver θεός de θέω courir [2]). Le monde est une vaste ondulation du devenir divin. Au fond de tout on trouve la même οὐσία ; les individus ne diffèrent entre eux que par des accidents, et la nature n'est qu'*un* poulpe colossal, étendant partout ses bras de monstre. Dieu devient dans les êtres, sans mouvement (motus) et sans rien perdre de son immutabilité. Après qu'il s'est formé dans les principes primordiaux (2me étape), il commence d'apparaître dans les théophanies qui ne sont que leurs ultimes aboutissements ; la nature divine « émerge » de ses profondeurs

[1]) Et creari et creare conspicitur divina natura. Creatur enim a seipsa in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis... descendens vero in principiis rerum ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse..... Creatur ergo et creat in primordialibus causis ; in earum vero effectibus creatur et non creat. *Ibid.,* III, 23, col. 689. Cf. III, 4, c. 633 ; III, 17, c. 678. — [2]) Ipse enim in omnia currit, et nullo modo stat, sed omnia currendo implet. *Ibid.,* I, 12. Certains textes essaient de concilier avec ce monisme intégral une distinction de Dieu et de la créature. P. ex., III, 17, c. 675 : « Totum vero quod creavit et creat, intra seipsam continere ; ita tamen ut aliud sit ipsa quia superessentialis est, et aliud quod in se creat. »

insondables, où son infinitude ne lui permettait pas de se saisir dans *quelque* être, c'est-à-dire dans une des catégories du connaissable : se créant elle-même pour ainsi dire, elle commence de devenir dans quelque chose [1]). Fidèle à l'idée d'émanation déchéante, et pour marquer l'effusion graduée de Dieu dans la vie universelle, J. Scot apprend que le genre existe avant l'espèce, l'espèce avant l'individu : c'est dire que dans la question des universaux, Scot est le plus exagéré des réalistes.

Cette efflorescence d'une substance divine unique dans le monde peut-elle s'appeler une création ? Non certes dans le sens précis de ce mot. Pour rester d'accord avec le dogme catholique, J. Scot interprète l'Écriture dans un sens symbolique : Dieu « s'est créé dans le monde ».

4° *La nature qui ne crée point et qui n'est point créée* (natura nec creata nec creans), ou Dieu, terme de l'univers. Tout ce qui part d'un principe tend à rentrer dans ce principe ; le terme d'un mouvement est le retour vers son point de départ. *Finis enim totius motus est principium sui ; non enim alio fine terminatur nisi suo principio a quo incipit moveri* [2]). Fatalement Dieu rentre en lui-même : c'est la déification des choses, θέωσις, la résolution cosmique dans le sein du grand tout (Cf. Plotin et le pseudo-Denys). La cause universelle attire à elle toutes les choses nées d'elle, sans se mouvoir en rien et par la seule efficace de sa beauté [3]).

154. Psychologie. — J. Scot applique à l'homme les principes fondamentaux de son panthéisme. Voici ses enseignements essentiels sur la connaissance et sur la nature humaine.

L'homme connaît par le sens extérieur *(sensus exterior)* les choses sensibles, par le sens intérieur *(sensus interior)* l'essence à travers ses réalisations phénoménales, par la raison *(ratio)* les causes primordiales des choses, par l'intellect *(intellectus)* Dieu dans sa réalité immuable.

[1]) V. note précédente. — [2]) *Ibid.*, V, 3. — [3]) Ita rerum omnium causa omnia, quae ex se sunt, ad seipsam reducit, sine ullo sui motu, sed sola suae pulchritudinis virtute. *Ibid.*, I, 75. Il compare cette attirance à celle de l'aimant, magnes.

Pas plus que ses contemporains, Scot ne soupçonne les difficultés que recèle le problème de la formation de la connaissance. Il admet en nous une double manière de connaître : la voie ascendante, partant de la connaissance sensible ; la voie descendante *(gnosticus intuitus)*, par laquelle la raison humaine suit, pour acquérir le savoir, une marche parallèle à la substance divine dans son auto-formation. Inconsciente d'elle-même *(intellectus)*, la faculté cognitive ne se connaît que par la représentation *(ratio)* des essences primordiales. Par cette représentation, elle saisit l'essence réalisée *(sensus interior)* et ses attributs sensibles *(sensus exterior)*. La pensée humaine est divine dans son fonds, et suit les mouvements de l'Être divin. De plus, la connaissance humaine est illimitée, puisque c'est Dieu même qui pense en nous.

Dans chaque homme, l'âme est simple et unique [1]). Mais en dernière analyse l'homme n'est qu'une projection de Dieu. L'individu est absorbé dans l'Humanité. Et cette Humanité à son tour est *une* avec le reste de la nature. Multipliant au sujet de l'Écriture ses gloses allégoriques, J. Scot transforme toute l'histoire de la chute et du péché originel à la façon du symbolisme gnostique. La transmission du péché originel trouve dans son panthéisme une explication aisée (cf. Odon de Tournai).

Le corps primitif « tel qu'il est conçu dans la seconde nature » était dépourvu d'imperfections. Aussi sommes-nous dans un état violent et de déchéance (Platon, Plotin). Le retour de l'homme dans son premier état et dans le sein de Dieu s'effectuera par la Rédemption du Christ, et comme l'univers entier partage avec l'homme la même substance, c'est par le Christ que s'opère l'évolution cosmique finale. La Rédemption n'est qu'un moment du processus naturel. Quand il parle de la déification mystique et des sept degrés de la contemplation, J. Scot force étrangement les spéculations du pseudo-Denys et fait songer à la mystique allemande du XVe siècle.

155. Foi et Raison. — En néoplatonicien, J. Scot n'établit

[1]) *Ibid.*, IV, 5, c. 754.

pas de distinction entre le domaine de la philosophie et celui de la religion. « Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? »[1]). L'Écriture est la source principale de notre connaissance de Dieu, « sacrae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas »[2]). La raison ne prime pas l'Écriture, mais établit ses données, illuminée qu'elle est par Dieu [3]). Loin de braver le dogme, le philosophe palatin veut y rester fidèle, mais on a vu qu'à la suite des gnostiques il donne aux Écritures une interprétation allégorique, dont la raison est en définitive l'arbitre.

Peut-on qualifier cette attitude de rationaliste? Oui, dans un sens très spécial, propre au moyen âge et qui fait de ce rationalisme l'équivalent de ce que d'autres appellent théosophie [4]). Au rebours du rationalisme moderne, qui veut au nom de la raison rejeter toute révélation, J. Scot établit les données révélées, au nom de cette même raison.

156. Influence de J. Scot Ériugène. — Bien que la philosophie de J. Scot semble avoir été incomprise de ses contemporains, elle exerça sur le développement de la pensée du moyen âge occidental une influence considérable, dont on poursuit l'action jusqu'au XIIIe s. Remi d'Auxerre et Gerbert l'utilisent au Xe s.; Bérenger s'en réclame. Au XIIe s. Abélard, Isaac de Stella, Garnier de Rochefort, Alain de Lille sont au courant de ses doctrines. Hugues de St-Victor utilise ses travaux sur le pseudo-Denys.

[1]) *De div. praedest.*, I, I. P. L. t. 122, 357-358. Ce sont ces déclarations de J. Scot qui l'ont fait classer au nombre des *scolastiques* par un autre groupe d'historiens qui cherchent dans l'accord de la philosophie et de la théologie catholique le caractère *essentiel* de la scolastique. Et cependant entre la *philosophie* d'un J. Scot et celle d'un S. Anselme ou d'un S. Thomas, quel abîme ! — [2]) *De div. naturae*, I, 64. — [3]) Le P. Jacquin remarque justement que dans le passage souvent cité : « Omnis enim auctoritas quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget » (*De div. nat.*, I, 69), l'auteur donne le pas à la raison sur l'autorité des Pères, mais non sur toute autorité. JACQUIN, *Le rationalisme de J. Scot*, p. 748. Cf. UEBERWEG, *op. cit.*, p. 165. — [4]) Stöckl., p. ex.

Le *De divisione naturae* imprègne profondément le *Clavis physicae* d'Honorius d'Autun [1]). On connaît l'ouvrage à Chartres, et plusieurs maîtres Chartrains aboutissent à une sorte de panthéisme où on retrouve son inspiration [2]). A la fin du XIIe s., Amaury de Bène y puise ses théories panthéistes [3]); les Albigeois se réclament de J. Scot Ériugène, et c'est ce qui explique que le 25 janvier 1225, Honorius III condamne le *De divisione naturae*, déjà interdit par un Concile de Sens [4]). Bien que le pape ordonnât de livrer au feu l'œuvre du philosophe palatin, qu'on lisait encore *in nonnullis monasteriis et aliis locis* [5]), on ne parvint pas à jeter l'ouvrage hors de la circulation littéraire. Aux XIVe et XVe siècles, on le retrouve dans deux catalogues [6]), et divers manuscrits nous sont parvenus.

Les principales tendances issues de J. Scot Ériugène sont : 1° Le *panthéisme*. J. Scot affirme la communauté d'être de Dieu et des créatures; il donne aux idées divines un sens évolutif, puisqu'elles sont une étape dans la formation de l'essence de Dieu ; il nie l'individualité des substances. C'est par son panthéisme que J. Scot est un philosophe antiscolastique, la distinction substantielle de Dieu et des êtres contingents et l'individualité de toute substance étant des principes fondamentaux de la scolastique. Aussi bien tous les panthéistes avec qui les scolastiques entrent en conflit jusqu'au XIIIe s., se réclament de J. Scot. Panthéiste, le philosophe palatin est *a fortiori* un réaliste exagéré ;

2° Le *mysticisme hétérodoxe ou panthéiste*, qui assigne comme terme de la vie mystique la conscience de l'identité substantielle de l'âme et de Dieu. On trouve l'influence de Scot dans toutes les déformations populaires de la mystique [7]).

157. Le monopsychisme humain. — Le *De constitu-*

[1]) ENDRES, *Honorius Augustodunensis* (Kempten, 1906, pp. 241-145). Endres cite de longs passages copiés du *De div. naturae*. — [2]) CLERVAL, *op. cit.*, p. 245. — [3]) V. p. l. — [4]) *Chartul. Univ. Paris.*, I, 106-107. — [5]) JACQUIN, *L'influence doctrin. de J. Scot au début du XIIIe s.*, pp. 104-106. L'auteur croit que le pape pourrait bien viser des abbayes cisterciennes, Isaac de Stella, Garnier de Rochefort et même Alain de Lille appartenant à l'ordre de Citeaux. — [6]) MANITIUS, *op. cit.*, p. 329. — [7]) Chap. III, art. III, § 2.

tione mundi du pseudo-Bède réfute l'opinion de certains philosophes, partisans de l'Ame du monde [1]), et pour qui cette Ame unique confère aux hommes l'unité racique et l'immortalité impersonnelle. « D'après cette doctrine, aucun homme n'est pire qu'un autre, puisqu'une même âme bonne et immaculée réside dans tous les corps; mais on peut dire qu'elle est plus déchue dans un corps que dans un autre... D'après cette doctrine encore, nul homme ne meurt, car il ne subit pas une séparation d'avec l'âme, bien qu'il soit séparé des quatre éléments. » Est-ce du préaverroïsme [2])? Le nom est mal choisi. Il n'y a ici qu'une simple application à l'homme de la doctrine de l'unité de l'âme cosmique [3]), et un commentaire logique des doctrines de Macrobe.

Peut-être le traité du pseudo-Bède vise-t-il les doctrines de Macarius Scottus. Ratramne de Corbie, dans son traité *de quantitate animae*, lui attribue une psychologie similaire et s'applique à la réfuter [4]).

158. **Bibliographie.** Œuvres de J. Scot chez Migne, t. 122 (édit. de Floss). Ses comment. de Martianus Capella sont édités par Hauréau, *Not. et extr. ms.*, t. 20, 2[e] p., 1862. TRAUBE, *Monum. Germ. hist. Poetae lat. aevi Carolini*, t. III, 1896. A. SCHMITT, *Zwei noch unbenutzte Hss. des Joh. Scotus Eriugena*, Bamberg, 1900. Man. du *de div. naturae* à Bamberg et Avranches, montre que l'édit. de Floss est insuffisante.

HUBER, *Joh. Scotus Eriugena* (Münich, 1862). — ASTIER, Mémoire sur Scot Eriugène au Congrès des sociétés savantes (Biblioth. école Chartres, t. 62). — DRAESEKE, *J. Scotus u. dessen Gewährsmänner in Divisione naturae* (Bonwetsch-

[1]) « Sicut unus vultus in pluribus speculis et in uno speculo plures vultus apparent, ita una anima in pluribus rebus, et ubique omnes vires suas habet licet in diversis habeat exercitium pro habilitate corporum » P. L., t. 90, c. 902. — [2]) RENAN, *Averroès et l'averroïsme*. Cfr DUHEM, *La physique néoplatonic.*, p. 45. — [3]) Nullus homo videtur esse pejor alio, quia una eademque anima bona et immaculata in sui natura est in omnibus corporibus, sed dicitur magis degenerare in uno quam in alio... secundum hanc quoque sententiam nullus homo moritur, ita quod patiatur separationem animae, quanquam separatur a quatuor elementis... Praeterea dicunt quidam eamdem mundanam animam pariter cum humana anima esse in homine..., sicque hominem duas animas asserunt habere », col. 903. — [4]) De ce traité n'est conservée que la lettre à Odon de Beauvais. « Dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam. Quod si ita est, sequitur ut non sit nisi unus homo et una anima ». *Mon. Germ. Hist.*, Ep. 6, 151, n. 11.

Seebergs Studien, IX, 2, Leipzig, 1902) cf. *Zeitschr. f. wissenschaft. Theologie, XLVII*, N. F. XII, 1. où Dräseke utilise et complète les conclusions similaires de Brilliantoff (Influence de la théologie orient. sur la théol. occidentale dans les œuvres de J. Scot E. (S.-Pétersbourg, 1898). E. K. RAND, *Johannes Scotus*, München 1906 (Quellen u. Untersuchungen z. latein. Philol. des Mittelalters, I, 2, de Traube). Sur les sources du *de Praedestinatione*, œuvre antérieure, dans laquelle le Pseudo-Denys n'est pas encore cité, v. JACQUIN, *Le néo-platonisme de J. Scot.* (R. sc. philos. et théolog., 1907, 674-685). Du même : *L'influence doctrinale de J. S. au début du XIII[e] s.* (*ibid.*, 1901, pp. 104-106). Note. Et : *Le rationalisme de J. Scot*, (*ibid.*, 1908, pp. 745-746) ; MANITIUS, *op. cit.*, pp. 323-339 ; BUCHWALD, *Logos Begriff d. J. Scotus Eriugena* (Leipzig, 1884). Sur sa théorie des astres : DUHEM, *La phys. néo-platon.* (R. quest. scient., 1910, p. 8).

ART. III. — LA PHILOSOPHIE ET LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES.

159. **Leur place dans cette histoire.** — Dès le début du moyen âge s'élèvent des controverses retentissantes, qui certes appartiennent en propre à l'histoire de la théologie, mais dont on ne peut se désintéresser dans une histoire de la philosophie médiévale.

D'abord, il faut chercher sur le terrain de la théologie les origines de plusieurs problèmes de philosophie scolastique, en ce sens que ceux-ci surgirent à l'occasion de controverses théologiques. Aux IX[e] et X[e] siècles, la querelle de la prédestination souleva le problème de la liberté humaine et de ses rapports avec la providence et la justice divines ; la controverse Paschasienne sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie donna naissance aux dissertations sur la substance et l'accident ; le dogme de la S[te] Trinité suggéra la discussion des notions de nature, d'individu, de personne ; le mystère de la transsubstantiation provoqua l'étude du devenir. La confusion qui règne dans les premiers temps, entre la philosophie et la théologie, fait de ces controverses un département mixte. Elle entraîne les plus ardents à transposer dans de délicates questions dogmatiques la méthode purement rationnelle.

Ensuite, ces discussions célèbres coïncidèrent avec l'avènement d'une fausse dialectique, qui atteint son apogée au XI[e] s., et ressemble à un mouvement parisitaire de la philosophie (142). Or,

cette sophistique fut appliquée aux dogmes discutés ; des hommes comme Gottschalc, Bérenger, Roscelin n'en sont pas exempts. Tous pratiquent à divers degrés la devise de Bérenger : *per omnia ad dialecticam confugere*.

Une réaction se produisit dans un groupe de théologiens, hommes pratiques avant tout, qui accusèrent la dialectique même des abus dont certains dialecticiens se rendaient coupables. L'autorité religieuse intervint et ses interdictions furent parfois excessives.

La réaction des théologiens timorés dépassa la mesure. Mais peu à peu on voit se dessiner une tendance nouvelle qui cherche à concilier les droits de la raison et de l'autorité. De ce moment les véritables relations de la théologie et de la philosophie se dessinent.

160. Principales controverses théologico-philosophiques. — 1° *La controverse sur la prédestination et la liberté*. Un moine d'Orbais, GOTTSCHALC, contemporain de Rhaban Maur, puisa dans l'étude de S. Augustin des doutes sur la conciliation de la liberté humaine et de la grâce divine. Admettant une prédestination absolue pour les bons comme pour les méchants, il conclut que l'homme est le jouet de Dieu, et qu'il n'y a ni liberté ni responsabilité.

Si l'on songe aux soulèvements que les assertions analogues de Jansénius provoquèrent aux temps modernes, on comprendra l'émoi général des publicistes du IXe s. RHABAN MAUR, et surtout HINCMAR de Reims (806-882), plus secondairement le diacre FLORUS de Lyon, se constituèrent les défenseurs de la liberté humaine. RATRAMNE de Corbie, SERVAT LOUP prirent le parti de Gottschalc ; tandis qu'adversaires et partisans de Gottschalc se liguaient contre J. Scot Eriugène qui, lui aussi, était intervenu dans ce débat, mais pour formuler à l'encontre de Gottschalc une théorie non moins hardie. La doctrine de Gottschalc fut condamnée aux synodes de Mayence (848) et de Quiercy (849).

2° *La controverse de la transsubstantiation*. BÉRENGER de Tours (998-1088), sorti des écoles de Chartres et que ses idées sur les universaux semblent devoir classer parmi les antiréalistes,

défigura le dogme de la transsubstantation eucharistique, en le rapprochant de la doctrine aristotélicienne sur la substance et l'accident. Les qualités accidentelles du pain et du vin (couleur, figure, goût, etc.), dit-il, ne pourraient se maintenir sans le fond intime qui les soutient, et qu'Aristote appelle la substance [1]). Il en conclut que l'Évangile ne peut parler d'une *transsubstantiation véritable,* et que le corps et le sang de Jésus-Christ ne se trouvent dans les espèces sacramentelles que d'une manière voilée. Esprit inquiet et tempérament de feu, Bérenger jeta le trouble dans les écoles. LANFRANC (vers 1010-1089), le combattit. De même, ADELMAN de Liége (1048), DURAND DE TROARN, HUGUES DE BRETEUIL, et d'autres anciens condisciples chartrains de Bérenger [2]), s'élevèrent contre ses théories, mais il ne fallut pas moins de vingt ans de lutte et de quatre synodes pour les réduire à l'impuissance.

3° *Le trithéisme de Roscelin*. Roscelin doit bien plus sa célébrité au trithéisme dont il se fit le promoteur qu'à sa doctrine antiréaliste (p. 180). Il fit des trois personnes divines trois êtres indépendants, à la façon de trois anges : si l'usage le permettait, ajoutait-il, on pourrait dire en vérité qu'il y a trois dieux. Autrement, continuait-il, il faudrait que Dieu le Père et le St-Esprit se fussent incarnés en même temps que Dieu le Fils. — Pour sauver les apparences du dogme, Roscelin admettait que les trois personnes divines n'ont qu'*une* volonté et *une même* puissance [3]).

Ce trithéisme caractérisé [4]), que S. Anselme et Abélard s'accordent à réfuter même après la conversion de son auteur, nous semble une application non douteuse de l'antiréalisme de Rosce-

[1]) Bérenger eut des précurseurs dans RATRAMNE de Corbie († apr. 868, *De quantitate animæ),* et HÉRIGER, abbé de Lobbes, qui furent combattus par PASCHASE RADBERT ou Radbert de Corbie († vers 860) auteur de *De corpore et sanguine Domini*. — [2]) CLERVAL, *op. cit.*, pp. 64 et 131 à 141. — [3]) Audio... quod Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas, aut Patrem et Spiritum sanctum esse incarnatum ; et tres deos vere posse dici si usus admitteret. *Lettre de S. Anselme à Foulques*. — [4]) Contra PICAVET, *Roscelin,* etc., p. 25.

lin [1]). Si les trois personnes divines, dit celui-ci, ne forment qu'un seul Dieu, toutes trois se sont incarnées, ce qui est inadmissible. Il y a donc trois substances divines, trois dieux, comme il y a trois anges, *parce que chaque substance constitue une individualité :* ce qui est l'assertion fondamentale de l'antiréalisme. Un lien intime relie les pensées du théologien à celles du philosophe.

161. Les théologiens adversaires de la dialectique. — La prétention qu'affichaient certains dialecticiens de placer la dialectique et la sophistique au-dessus de l'autorité, et les hérésies auxquelles aboutit cette façon de traiter les questions de dogme, inspirèrent le programme d'un parti de théologiens réactionnaires, qui, plus ou moins hostiles à toute philosophie, ne voulaient d'autre méthode théologique que l'étude littérale des Écritures. Ce mouvement oppositionnel se rattache étroitement à une tentative de réforme de la vie religieuse, à un retour aux traditions pures de la vie monacale. On trouve ses traces dans les monastères des Cluniciens en France, et des Bénédictins en Allemagne. Les personnalités les plus remarquables de ce groupe appartiennent au XI[e] s. : ce sont en Italie P. Damiani, en Allemagne Manegold de Lautenbach et Otloh de S. Emmeram. Lanfranc mérite d'être classé à part.

162. P. Damiani, Otloh de S. Emmeram, Manegold de Lautenbach. — PIERRE DAMIANI, né à Ravenne en 1007, mort en 1072, moine ermite, est un détracteur de la science mondaine et des arts libéraux. Il considère la dialectique comme un *superfluum ;* il s'élève contre les religieux qui font peu de cas de la règle de S. Benoît et prennent plaisir aux règles de Donat (*parvipendentes siquidem regulam Benedicti, regulis gaudent vacare Donati* [2]). Lui-même toutefois s'est laissé aller à faire des raisonnements dans un opuscule, dédié à Didier du mont Cassin, sous le titre *De divina omnipotentia*. Commentant la parole du psalmiste : *omnia quæcumque voluit, fecit,* Damiani y revendique pour Dieu une omnipotence absolue, grâce à laquelle, s'il le voulait, il pourrait faire que ce qui a été dans le passé, n'ait pas été. Assurément, dit-il, pareille assertion semble violer le principe de contradiction ; mais ce principe ne vaut que pour les raisonnements humains *(ordo disserendi)* et la faible nature ; il n'a pas de prise sur la majesté de Dieu et sur les connaissances sacrées. — Aussi, s'il arrive parfois *(quando)* et à titre exceptionnel à la dialectique, de s'occuper de matières théologiques, elle doit, sans prétention de magistère, se ranger derrière le dogme. Le servage de la philosophie est le corollaire de sa non-valeur et de son impuissance. « Quæ tamen artis humanæ peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominæ quodam famulatus obsequio subservire [1]). »

[1]) Cfr. notre art. *Les récents trav. sur l'hist. de la phil. méd.* (R. Néo-Scol., 1898, p. 74). — [2]) *De perfectione monachorum,* c. 11. P. L., 145, 306 c.

Telle est cette célèbre phrase, si souvent dénaturée, dans laquelle on a voulu découvrir la preuve du mépris que tout le moyen âge aurait professé pour la raison. En vérité, elle traduit le sentiment d'un groupe restreint de théologiens que les grands scolastiques du XIII[e] s. eussent désavoué.

On retrouve les mêmes vues chez MANEGOLD DE LAUTENBACH (2[me] moitié du XI[e] s.). Son *Opusculum Manegoldi contra Wolfelmum Coloniensem* tend à montrer la contradiction des anciens philosophes avec les docteurs catholiques.

Quant à OTLOH DE ST-EMMERAM à Regensburg (vers 1010-1070), sans condamner pour elle-même la science profane, c'est-à-dire les arts libéraux et la philosophie, il en interdit l'usage aux moines, ceux-ci ayant renoncé au monde pour se consacrer à la science divine *(res divinae).*

163. Lanfranc et les débuts de la méthode dialectique. — Après qu'il eut parcouru la France, d'une école à l'autre, Lanfranc se retira dans l'abbaye du Bec qui, sous sa direction, acquit une renommée illustre *(magnum et famosum littera-*

[1]) C. 5., P. L. 145, c. 603.

turæ gymnasium) [1]. Bien qu'il puisse être rangé parmi les adversaires de la dialectique, le célèbre contradicteur de Bérenger mérite une place à part. Les arts libéraux et la philosophie ne sont pas mauvais en eux-mêmes ; leur usage abusif et exclusif en matière théologique est seul condamnable (*non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum*) [2]. Lanfranc nous apprend lui-même que dans son enseignement théologique, il recourait — timidement d'ailleurs — au raisonnement philosophique [3].

Ainsi se forme une tendance nouvelle qu'on retrouve chez d'autres théologiens du même temps, tels Guillaume de Hirschau, Anselme de Cantorbéry. Elle prend sa base d'élan dans les écrits théologiques de Boèce, et elle aboutira à la constitution d'une double méthode théologique dans les écoles d'Abélard, de Gilbert de la Porrée et de S. Victor (Chap. III, Art. III, § 1).

164. Bibliographie. — Les éléments de la controverse sur la prédestination ont été rassemblés par Gilbert Mauguin en 1650 (2 vol. in-4°). Œuvres de Lanfranc dans Migne, P. L., 150. L'attribution de l'*Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae* est douteuse.

ENDRES, *Lanfranc's Verhältniss zur Dialektik* (Der Katholik, 1902, pp. 215-231). Bien fait. Redresse l'erreur qui fait de L. un adversaire de la spéculation. — W. BURGER, *Rhabanus Maurus, der Begründer d. theolog. Studien in Deutschland (ibid.*, pp. 51 et 122). Sur Hincmar : SCHRÖRS, *Hincmar, Erzbischof von Reims* (Freiburg, 1884), MANITIUS, *op. cit.*, 339. — Sur Radbert et Ratramne de Corbie, MANITIUS, *op. cit*, 401-417. Sur Bérenger : SCHNITZER, *Berengar von Tours, sein Leben u. seine Lehre ;* GRABMANN, *op. cit.*, 218-224 ; UEBERWEG, *op. cit.*, p. 178. — VERNET, *Bérenger de Tours* (Dict. Théol. cathol., fasc. XII, p. 729). — PICAVET, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalc, de Rhaban Maur, d'Hincmar et de J. Scot* (Paris, 1876). — GABRIEL BRUNHES, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissanee carolingienne*, 1903. Monographie bien faite. ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrh.* (Philos. Jahrb., 1906). — Sur Otloh : DÜMMLER, *Ueber d. Mönch Otloh v. Emmeram* (Sitz. d. k. pr. Akad. Wiss. Berlin, 1895, 2 p. 1070) ; ENDRES, *Otloh's von St Emmeram Verhältniss zu den freien Künsten* (Philos. Jahrb., 1904, pp. 44,72) et 1906, H. 1 ;

[1]) GUILLAUME DE MALMESBURY, *De gestis Pont. Angl.*, l. 1. P. L., t. 179, c. 1459. — [2]) MIGNE, P. L., t. 150, col. 323. — [3]) ENDRES, *Die Dialektiker*, etc., p. 33.

Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft (Beitr. Gesch. Phil. Mittel., VIII, 3, 1910). Bien fait ; *Manegold von Lautenbach* (Hist. polit. Blätter, 1901, pp. 127, 389, 486) ; GRABMANN, *op. cit.*, pp. 178-246. Exposé d'ensemble.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE AU XIIe SIÈCLE.

165. Résumé. — Le XIIe s. confère à la civilisation médiévale sa physionomie définitive ; il fixe la conception religieuse, sociale et artistique de l'occident ; il marque les traits ethniques des peuples appelés à un rôle prépondérant dans la politique.

Les écoles de Chartres et de Paris sont le théâtre des joutes les plus mouvementées. Chartres constitue, pendant la première moitié du XIIe s., le plus intense foyer de culture. Puis son éclat baisse devant le renom des écoles de Paris dont l'extension, à la fin du XIIe s., amène la création de la première université du moyen âge.

Une extraordinaire tension se manifeste dans les idées philosophiques, et engendre des mouvements complexes et disparates. La scolastique (Art. I) reprend de plus belle le problème des universaux, et la révélation des nouvelles œuvres logiques d'Aristote attise le feu des discussions. Le réalisme outré (§ 1) suscite de toutes parts des contradicteurs qui, sous les formes les plus variées (§ 2), essaient de concilier l'individualité de l'être réel et la généralité de l'être conçu.

Abélard apparaît comme un jouteur de marque dans la mêlée des systèmes, mais sa réputation est surfaite, et son contemporain Gilbert de la Porrée a fait, plus que lui, pour la solution définitive (§ 3). En même temps, les méthodes didactiques se perfectionnent, la terminologie se précise, et d'importantes doctrines se constituent. Bien qu'on ne rencontre pas chez les scolastiques du XIIe s. le caractère pleinement harmonieux des grandes systéma-

tisations, il est des tentatives intéressantes de synthèse ; tels les travaux de Jean de Salisbury et d'Alain de Lille (§ 4).

En divergence avec la scolastique (Art. II) apparaissent plusieurs écoles panthéistes, qui se rattachent en droite ligne à J. Scot Eriugène. L'épicurisme matérialiste lève aussi la tête et prend corps dans les doctrines des Cathares et des Albigeois.

En même temps se déroule un intense mouvement théologique (Art. III) et les discussions semblent se concentrer autour du dogme trinitaire et christologique [1]). Malgré les oppositions, et après divers tâtonnements, la méthode dite dialectique triomphe, et son avènement ouvre l'ère la plus brillante de l'histoire de la théologie dogmatique (§ 1). Enfin, on assiste à une éclosion intense du mysticisme orthodoxe à St-Victor, où une personnalité de haut relief réunit la triple qualité de philosophe, de théologien et de mystique.

A tous les points de vue le XII[e] s. annonce et prépare l'apogée de la spéculation médiévale.

ART. I. — LA SCOLASTIQUE.

§ 1. — *Le réalisme outré (1[re] moitié du XII[e] s.).*

166. Division. — On assiste pendant la première moitié du XII[e] s. à un regain du réalisme outré, qui attribue une entité universelle à l'objet de nos concepts spécifiques et génériques, sans néanmoins souscrire à l'unité panthéiste de l'être ou de la substance. Les théories réalistes du XII[e] s. peuvent se répartir en deux principaux groupes : 1° Les thèses de Guillaume de Champeaux ; 2° Le réalisme Chartrain.

167. Premier groupe : les thèses de Guillaume de Champeaux. — Le premier nom que nous rencontrons est celui de GUILLAUME DE CHAMPEAUX, né à Champeaux en 1070, mort évêque de Châlons en 1120. Pendant sa jeunesse, il avait

[1]) GRABMANN, *op. cit.*, II, 7.

suivi les leçons de Manegold de Lautenbach, d'Anselme de Laon, à la célèbre école de Laon, qui au commencement du XII[e] s. comptait parmi les plus fréquentées d'Europe. En 1103, il occupe une chaire à l'école de la cathédrale de Paris, et y enseigne des théories diamétralement opposées à celles de Roscelin, dont il avait été l'auditeur à Compiègne. Lui-même, d'ailleurs, trouva son contradicteur dans la personne d'un de ses élèves, Pierre Abélard.

Les sources principales pour l'intelligence de la doctrine de G. de Champeaux sont les ouvrages d'Abélard et le traité *de generibus et speciebus*. Ses traités de dialectique sont perdus ; parmi ses autres œuvres, citons un livre de *Sentences*, dont M. Lefèvre a publié des extraits [1]).

Suivant Abélard et le traité *de generibus*, G. de Champeaux aurait varié dans ses opinions sur les universaux. Voici les diverses évolutions de sa pensée :

1° *Théorie de l'identité.* L'essence universelle est unique et identique dans tous les subordonnés ; en chacun d'eux elle est contenue suivant sa réalité totale ; l'individu n'est qu'une modification accidentelle de la substance spécifique ; l'espèce, un accident de l'essence générique [2]).

On eut beau jeu pour ridiculiser cette doctrine : si chaque homme est toute l'espèce humaine, dit-on, celle-ci est contenue tout entière dans Socrate qui est à Rome, et dans Platon qui est à Athènes. Dès lors Socrate, contenant toute l'essence humaine, sera présent partout où celle-ci se rencontrera : au même moment il se trouvera à Rome et à Athènes, ce qui est absurde [3]).

[1]) G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux* (Lille, 1898). — [2]) Erat autem (Willelmus) in ea sententia de communitate universalium, *ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis :* quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. *Abel. op.* éd. d'Amboise, p. 5. — Même formule dans le *de generibus et speciebus* (publié par Cousin dans les *Ouvr. inéd. d'Abélard)*, p. 513. — [3]) *De gener. et speciebus*, p. 514. On retrouve cette réfutation des beaux mensonges *(pulchra mentientes)* du réalisme, dans un traité anonyme sur les genres et sur les espèces, publié par HAURÉAU *(Not. et extr. de qqes man. lat.*, V, 306) : « Sed quotiescumque homo qui est in Socrate agit vel patitur, et homo qui est in

Poursuivi par les satires d'Abélard, Guillaume fut forcé de quitter l'école de Notre-Dame (1108). Quelque temps après, il professait à l'école de St-Victor, qu'il aurait fondée, une théorie nouvelle.

2° *Théorie de l'indifférence.* « Sic autem istam tunc suam correxit sententiam ut deinceps rem eamdem non *essentialiter,* sed *indifferenter* diceret » [1]). Guillaume se rend aux arguments de ses adversaires et tourne le dos au réalisme outré ; car voici qu'il souscrit à l'« indifférentisme », une solution appelée à un grand succès au début du XIIe s. (p. 220). Abélard ajoute que Guillaume, battu dans ses nouvelles positions, aurait rendu les armes [2]); mais ne faut-il pas faire la part de la vantardise bien connue d'Abélard ? Les *Sentences* de Guillaume contiennent sans doute une troisième formule, mais elle est, comme l'indifférentisme, d'inspiration antiréaliste, et ne fait que la compléter. C'est la :

3° *Théorie de la similitude des essences.* Celles-ci sont réellement multipliées dans les individus, quoique semblables en chacun d'eux [3]). Roscelin et Abélard ne parlent pas autrement [4]).

168. Deuxième groupe : le réalisme chartrain. Bernard de Chartres. — L'école de Chartres, fondée par Fulbert, est, au XIIe s., une place forte du platonisme et du réalisme outré [5]). BERNARD DE CHARTRES — qu'il ne faut pas confondre

Platone agit vel patitur, cum sit eadem essentia, et sic (Platone) agente aliquid, agit Socrates et quaelibet alia substantia, et flagellato Socrate, flagellatur quaelibet alia substantia quod est inconveniens et etiam haeresis » (n° 17813, *Bibl. nat.,* fol. 16). — [1]) COUSIN, *Ouvr. inéd. d'Abélard,* p. 6. Dans ce texte M. Hauréau lit *individualiter* au lieu de *indifferenter (Not. et extr. de qqes. man. lat.,* V, 324, et *Hist. phil. scol.* I, 338). En ce cas, G. de Champeaux ne serait pas le promoteur de la théorie de l'indifférence. Avec Cousin, nous préférons lire *indifferenter,* car quel sens pourrait-on accorder à la formule telle que la donne M. Hauréau : « la même réalité existant suivant son *individualité,* dans tous les *individus ;* ut eamdem *individualiter* rem totam simul singulis suis inesse adstrueret » ? — [2]) Cum hanc ille correxisset, immo coactus dimisit sententiam, etc. COUSIN, *ibid.* — [3]) Ubicumque personae sunt plures, plures sunt et substantiae... Non est eadem utriusque (scil. Petri et Pauli) humanitas, sed similis, cum sint duo homines. *Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones* XLVII, ed. Lefèvre, p. 24. — [4]) Ce n'est pas l'avis de M. Lefèvre. La deuxième et la troisième formule étant opposées au réalisme outré, on peut dire avec DEHOVE *(op. cit.,* n. **171**, p. 52), que G. de Champeaux ne défendit que deux doctrines : le réalisme outré qu'il répudia pour adopter des formules antiréalistes. — [5]) Cependant il y eut

avec BERNARD DE TOURS (Silvestris) ou avec BERNARD DE MOÉLAN [1]) — ouvre l'intéressante série des maîtres chartrains. Il enseigne avant 1117, et cette année compte Gilbert de la Porrée parmi ses auditeurs ; plus tard (avant 1120), Guillaume de Conches et Richard l'Évêque assistent à ses leçons. Devenu chancelier de l'église de Chartres depuis 1119, Bernard mourut avant 1130.

Il a laissé un traité *De expositione Porphyrii.* Par J. de Salisbury, qui l'appelle *perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri* [2]), on possède en outre quelques courts fragments d'œuvres perdues. Bernard n'est pas psychologue, mais il intéresse par sa métaphysique et sa cosmologie.

Le philosophe chartrain attribue l'*existence objective universelle,* non seulement aux essences spécifiques et génériques, mais encore aux accidents. Rigoureusement, ces réalités universelles méritent seules le nom d'être, car les choses sensibles ne sont que des ombres qui s'évanouissent après une apparition fugace : c'est le réalisme outré dans son expression la plus voisine du platonisme ancien.

Bernard précise la place de ces essences dans le monde métaphysique. Il reconnaît une triple catégorie d'êtres : *Dieu,* réalité suprême et éternelle ; la *matière,* tirée du néant par l'acte créateur de Dieu, et qui par son union avec les idées donne naissance au monde sensible : les *Idées* ou les formes prototypes, par lesquelles le monde des existences et des possibilités est présent, de toute éternité, au regard de l'intelligence infinie. Quels rapports le philosophe chartrain établit-il entre ces trois principes ? D'après J. de Salisbury, l'historien des théories de Bernard de Chartres, celui-ci aurait varié dans sa doctrine : tantôt il aurait interposé entre les Idées, immanentes à la divinité, et les choses périssables, un principe intermédiaire, les *formes natives,* copie des Idées divines dans la matière *et distinctes de celles-ci* [3]) ; tantôt il aurait enseigné la compénétration *immédiate* de la matière par l'Idée, ou identifié l'Idée divine et la forme native [4]).

aussi des antiréalistes à Chartres. CLERVAL, *op. cit.,* p. 266. Cf. p. l., Gilbert de la Porrée. — [1]) *Ibid.,* pp. 158 et suiv. — [2]) *Metalog.,* IV, 35, P. L., t, 199, c. 938. — [3]) *Ibid.* — [4]) *Ibid.* II, 17, c. 875.

Si cette seconde interprétation l'emportait, Bernard serait panthéiste, et nous devrions le ranger parmi les antiscolastiques. Mais pour ce faire, il faudrait des déclarations formelles, qu'on ne trouve point sur les lèvres du philosophe chartrain. Ce qui confirme ces doutes, c'est qu'il enseigne la création de la matière dans le temps.

Bernard conçoit la *materia primordialis* de l'univers comme une masse déjà constituée, mais chaotique (*Timée*), à qui un principe immanent, la forme, fait subir une série de transformations. Ce dynamisme, qui fausse la doctrine aristotélicienne de l'hylémorphisme, constitue une des conceptions favorites de l'école de Chartres (p. 142). Elle va de pair avec cette autre thèse dont l'origine platonicienne n'est pas douteuse : la Nature, personnifiée, est un organisme propre, supérieur aux êtres individuels qu'elle contient ; à ce titre elle a une âme. Des rapports numériques (Pythagore) président à l'information de la Nature par l'âme cosmique, comme à celle des êtres matériels par les Idées.

Nombreux sont les disciples de Bernard de Chartres [1]) ; plus nombreux encore est l'auditoire qui se presse aux leçons de ses successeurs, notamment à celles de Thierry, le frère puîné de Bernard, avec qui les écoles chartraines atteignent l'apogée de leur splendeur.

169. Thierry de Chartres. — *Magister scholae* aux écoles de Chartres en 1121, THIERRY professa en 1140 à Paris, où il eut pour élève J. de Salisbury. Vers 1141, il revint à Chartres, succéda à Gilbert de la Porrée dans la chancellerie et mourut en 1155.

On connaît de Thierry le *De sex dierum operibus*, l'*Eptateuchon*, un commentaire sur le *De inventione rhetorica ad Herennium*. Il personnifie l'intense mouvement humaniste, platonisant et scientifique des écoles de Chartres au milieu du XIIe s.

Le trivium y était en grand honneur. On considérait l'étude des préceptes de rhétorique, et la connaissance des grands classiques

[1]) A côté de Guillaume de Conches, J. de Salisbury cite à l'école de Bernard, RICHARD DE COUTANCES, professeur à Paris en 1122, mort évêque d'Avranches (1182), auteur d'annotations sur Aristote, aujourd'hui perdues.

latins comme le préliminaire obligé de toute culture scientifique. De Chartres sont parties les hostilités contre les Cornificiens, qui prétendaient réduire le programme des études et proscrire le culte de la forme littéraire (v. p. l.). Vers 1130, Thierry se mit à la tête d'une vigoureuse campagne contre ce parti de béotiens. Il mérita d'être appelé par J. de Salisbury *artium studiosissimus investigator*.

Nous savons déjà le grand progrès réalisé par Thierry en logique : son *Eptateuchon*, le manuel des sept arts libéraux à Chartres, mentionne d'importantes parties de l'*Organon*, dont il fut probablement le vulgarisateur (p. 155). Où Thierry recueillit-il ce précieux héritage inutilisé par ses prédécesseurs ? M. Clerval, qui a découvert l'*Eptateuchon*, ne nous l'apprend pas. Thierry fut un des personnages les plus érudits de son temps, et il eut le plus grand souci de se créer des relations scientifiques. C'est à lui notamment qu'en 1144, Hermann le Dalmate envoya la traduction (de l'arabe en latin) du *Planisphère* de Ptolémée.

La métaphysique de Thierry ne tarda pas à se prononcer dans le sens du réalisme outré qui avait acquis droit de cité à Chartres et qui s'y perpétua jusqu'au déclin de ses écoles. D'aucuns prétendent même qu'il franchit l'étroite passerelle séparant le réalisme outré du panthéisme (Hauréau, Clerval). Mais Thierry n'a pas été jusque-là. Il faut interpréter avec prudence ses dissertations favorites sur la superessence de Dieu, sur la dépendance essentielle des créatures vis-à-vis du Créateur ; il faut se méfier surtout de l'accueil trop facile qu'il fait à des réminiscences pythagoriciennes sur l'unité, et la génération de tout nombre du sein de l'unité : Dieu est l'éternel, l'un suprême, antérieur à la dualité. Toute autre chose n'*existe* que par la compénétration de l'Infini *(divinitas singulis rebus forma essendi est)* [1]).

[1]) « At aeternum nihil aliud est quam divinitas ; unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est ; nam, sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex colore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unde vere dicitur : *Omne quod est ideo est quia unum est.* » HAURÉAU, *Not. et extr.*, I, 63. M. Baeumker a montré qu'il faut lire dans cette dernière phrase : *ideo est*, et non pas *in deo est*. (Arch. f. Gesch. d. Phil., X, 138, n. 37). Cette formule, d'in-

Mais si Dieu est pour chaque être créé le principe intrinsèque de sa présence actuelle dans l'ordre physique, cet être n'en a pas moins une *essence* distincte de Dieu, œuvre de sa main créatrice. Sur ces points les déclarations de Thierry sont formelles [1]). Thierry se serait élevé contre tout reproche de panthéisme, au même titre que maître Eckehart et d'autres mystiques du XIVe s., qui établissaient une distinction similaire entre l'*essence individuelle* propre à chaque créature et son *existence divine (esse formale)* [2]). Il n'en est pas moins vrai que malgré les déclarations contraires de leurs auteurs, un peu de logique convertit aisément ces systèmes en doctrines antiscolastiques [3]).

En *cosmologie,* Thierry souscrit aux conceptions de son frère, en montrant leur accord avec l'histoire biblique de la création. On relève dans le *de sex dierum operibus* des doctrines de physique nettement péripatéticienne, relatives au lieu, au mouvement nécessairement circulaire du ciel et à la présence d'une terre immobile au centre du monde [4]). De ces doctrines et de doctrines similaires reprises par G. de la Porrée et G. de Conches, on serait tenté de conclure que les chartrains eurent la primeur, au milieu du XIIe s., des traductions latines de la *Physique,* entreprises par Gundissalinus à la cour de Tolède entre 1125 et 1140 [5]).

Jean de Salisbury, Hermann le Dalmate, Robert de Rétines comptent parmi les disciples les plus connus du philosophe chartrain.

170. Guillaume de Conches. — On peut rattacher GUILLAUME DE CONCHES (vers 1080-1154) à l'école de Chartres, par son maître Bernard de Chartres (de 1110 à 1120), par son humanisme et sa lutte contre les Cornificiens, par son culte des sciences physiques et par ses premières doctrines philosophiques. Après avoir enseigné à Paris vers 1122, il devint précepteur de Henri Plantagenet. Outre diverses gloses sur le *Timée* et le *De consolatione philosophiae* [1]), Guillaume a composé un traité *De philosophia mundi,* attribué souvent à Bède le Vénérable et à Honorius d'Autun [2]), un autre intitulé *Dragmaticon philosophiae,* ainsi qu'une *Summa moralium philosophorum,* citée sous des titres divers, et décernée à un grand nombre de philosophes, le plus souvent à Hildebert de Lavardin [3]).

Au début de sa carrière, Guillaume pencha vers le réalisme excessif. Séduit notamment par une dangereuse transposition du pythagorisme dans la théologie, il alla jusqu'à soutenir une doctrine que Bernard et Thierry de Chartres, eux aussi, semblent avoir admise, à savoir l'assimilation du St-Esprit et de l'âme du monde. Pris à partie par GUILLAUME DE ST-THIERRY, il se rétracta, et renonça à la métaphysique pour se consacrer à l'étude des sciences.

Les études de médecine étaient en honneur aux écoles chartraines [4]). G. de Conches se familiarisa, dans les traductions de Constantin l'Africain, avec les théories physiologiques de Galien et d'Hippocrate, et il les mit en corrélation avec le processus de la connaissance sensible. C'est Constantin qui introduisit dans les écoles occidentales l'étude du concomitant physiologique de la connaissance, et il fait la place large, trop large même, aux activités organiques, car il risque de confondre les aspects psychique et physiologique de la sensation. Adélard de Bath, Guillaume de

spiration pythagoricienne, se trouve chez la plupart des contemporains. Ainsi s'écroule un des grands arguments invoqués par ceux qui font de Thierry un panthéiste. — [1]) « Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat consistere. » HAURÉAU, *ibid.* — [2]) C'est l'explication mise en avant par Baeumker, *ibid.,* p. 138, et nous nous y rallions. — [3]) V. p. l. la philosophie de Eckehart et de Nicolas de Cuse. — [4]) Cf. ARISTOTE, *Physique,* l. IV ; *de caelo et mundo,* l. I et II. — [5]) C'est l'hypothèse de DUHEM, *Du temps où la Scolastique latine a connu la Physique d'Aristote* (cité p. 156).

[1]) JOURDAIN, *Excurs. histor. et philosoph. à travers le moyen âge,* 1888. Suivant Jourdain, G. de Conches serait resté jusqu'au XIVe s. l'interprète officiel du *de consolatione.* Son commentaire fut plagié par NICOLAS TRIVETH (1258-1328). — [2]) HAURÉAU, *Not. et extr. de qqes man.,* V, 195. — [3]) DUHEM, *La Physique néoplaton. au moyen âge* (R. quest. histor., 1910, p. 393), doute de l'existence d'une *Magna de naturis philosophia,* dont on ne connaît, dit-il, aucun exemplaire. —[4]) On y possédait le *De arte medica* du médecin Alexandre, l'*Isagoge Johannitii,* les *Aphorismes* d'Hippocrate, le *De pulsibus* de Philarète, le *De urinis* de Théophile, la *Theorica* de Constantin l'Africain et des commentaires de Galien. CLERVAL, *op. cit.,* p. 240.

S. Thierry, Guillaume d'Hirschau et bien d'autres ont subi ces influences, et on les retrouvera au XIIIe s.

Tandis que les deux grands écolâtres chartrains donnent de l'univers une explication dynamique, Guillaume recourt en cosmologie à l'hypothèse des atomes : les quatre éléments se réduisent à des combinaisons de particules homogènes et invisibles [1]). Toutes les œuvres de la nature trouvent leur origine dans cette plasticité des atomes, y compris le corps humain avec ses perfections vitales les plus élevées : c'est dire que l'âme n'est en rien forme constitutive du corps. Il ne faut pas s'étonner de retrouver chez G. de Conches la théorie de l'âme du monde ; elle coexiste dans chaque homme avec une âme propre.

La *Summa moralium philosophorum* de Guillaume de Conches est un des rares traités de morale du haut moyen âge. C'est un ensemble de préceptes sans originalité, empruntés surtout à Sénèque *(De beneficiis)* et à Cicéron *(De officiis)*. A leur exemple, l'auteur s'attache à des questions de détail, telles que la distinction de l'utile et de l'honnête, la description détaillée des vertus ; il n'a pas compris l'économie de la morale scolastique, et ne dit rien des notions fondamentales de la fin dernière et de la moralité. L'étude scientifique de la morale n'est pleinement développée qu'au XIIIe s.

171. **Bibliographie.** — De G. de Champeaux, fragments chez Migne (t. 163) et LEFÈVRE, *Les variations de G. de Champeaux et la question des universaux* (Lille, 1898). Bon ; quelques interprét. erronées de textes. MICHAUD, *G. de Ch. et les écoles de Paris au XIIe s.* (Paris, 1867) ; H. DEHOVE, *Qui praecipui fuerint labente XIIe s. ante introductam arabum philosophiam temperati realismi antecessores.* (Lille, 1908). Bon et précis. ; HURTAULT, *Théologie de G. de Champeaux* (R. sc. ecclésiast. et sc. cath., 1908 et 1909) ; ADLHOCH, *War Wilhelm von Champeaux Ultrarealist?* (Philos. Jahrb., 1909) ; PICAVET, *Note sur l'enseignement de G. de Champeaux d'après l'Historia Calamitatum d'Abélard* (R. intern. enseign. oct. 1910). Rien de neuf. — Fragments de Bernard de Chartres chez J. de Salisbury (P. L., t. 199, col. 666 et 938). — De Thierry, le *De sex dierum operibus* chez Hauréau (*Not. extr. ms.* t. 32, pp. 2 et 167) ; P. THOMAS, *Mélanges,* 1884, imprime des extraits du comment. sur le *De inventione rhetorica.* — G. de Conches : le *De philosophia mundi* P. L. t. 172, col. 39; *Dragmaticon,* t. 90, sous le titre *Elementorum philosophiae* l. IV ; fragments des gloses et comment. chez COUSIN, *Ouvr. inédits d'Abélard,* p. 669 ; JOURDAIN, *Not. et extr.* etc., t. 20, p. 2. Art. de Baeumker ds Wetzer u. Weltes Kirchenlexicon, II, 1885. Sur l'école de Chartres, l'important ouvrage de CLERVAL, *op. cit.* — WERNER, *Die Kosmologie u. Naturlehre d. scholast. Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches* (Sitzungb. K. Akad. Wiss. Philos. Kl. Wien, 1873, Bd. 75, p. 309). Documenté et bon. — STEINSCHNEIDER, *Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen* (Arch. f. pathol. Anatomie u. Physiol., Bd. 37, p. 351). Étude sur ses œuvres. — REINERS, *op. cit.* ; DUHEM, *op. cit.*

[1]) « Elementa sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quatuor constant quae videmus. Haec elementa nunquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur » *(Elementa philos.,* I, Migne, t. 90, col. 1132).

§ 2. — *Les adversaires du réalisme outré.*

172. **Les formules antiréalistes.** — Sous ce titre nous groupons de nombreuses solutions, apparaissant pendant la première moitié du XIIe s., et qui continuent la guerre au réalisme outré [1]). Fidèles à la pensée de Boèce, ils partent de cette thèse que les genres et les espèces ne sont autre chose que le sujet individuel, envisagé sous divers aspects. A ce groupe se rattachent les doctrines d'Adélard de Bath et de Gauthier de Mortagne, l'indifférentisme et la théorie de la collectio.

173. **Adélard de Bath et la théorie des respectus.**— L'Anglais Adélard de Bath, professeur à Paris et à Laon, est un des premiers qui songèrent à compléter leur éducation scientifique par un voyage en Grèce et en Espagne. Les *Quaestiones naturales* sont le fruit de ce contact avec un monde inconnu. A côté d'une traduction d'Euclide, faite vers 1116 sur l'arabe, de traités de mathématiques, Adélard est l'auteur d'un traité *De eodem et diverso* composé en 1105-06 et dédié à l'évêque Guillaume de Syracuse. C'est un dialogue entre la Philosophie (l'immuable, *de eodem)* et la Philocosmie (le savoir variable, *de diverso),* imbu des influences platoniciennes telles qu'elles se dégagent des sources anciennes (Chalcidius, Augustin, Boèce) et surtout des productions contemporaines de l'école de Chartres [2]).

[1]) Antiréalisme ne vise donc que l'opposition au réalisme *outré.* — [2]) Le traité contient aussi une courte description des arts libéraux, et ce qu'Adé-

On trouve dans le *De eodem et diverso* l'opposition principielle au réalisme outré : le même être concret est genre, espèce, individu tout à la fois, mais suivant des aspects *(respectus)* divers [1]. Genre et espèce sont des façons d'envisager l'individuel ; ils sont le terme d'une intuition plus profonde, *altius intuentes, acutius considerata* [2]. Dès lors l'*unité* de l'élément générique en divers individus est d'ordre conceptuel et non d'ordre réel, et la théorie des respectus représente une des formes de l'antiréalisme. Adélard ne poursuit pas d'ailleurs l'aspect psychologique de la question. Le point de vue logique de la prédication prime dans le traité, et c'est là une source de difficultés dans l'interprétation du texte [3].

Adélard est plus qu'un adversaire du réalisme outré. Le *De eodem et diverso* et les *Quaestiones naturales* le révèlent comme psychologue et homme de science. Sa psychologie est empreinte de platonisme et d'augustinisme. La connaissance intellectuelle, unique source de certitude, est innée, et les sens n'exercent sur sa production aucune influence causale. L'âme immatérielle, créée par Dieu, est complètement indépendante, dans sa substantialité, du corps auquel elle est violemment unie. Les facultés sont identiques à l'âme. De Constantin l'Africain Adélard reprend une théorie sur les localisations des fonctions de l'âme, et diverses notions physiologiques venant de Galien et d'Hippocrate. Sa psychologie fait preuve d'un souci véritable de l'observation et de l'expérience. — La cosmologie d'Adélard, comme celle de Guillaume de Conches, reproduit un atomisme voisin de celui de Démocrite, insiste sur

lard dit de la dialectique montre qu'il connaît l'ensemble des parties de l'Organon, WILLNER, *op. cit.*, n° **178**, p. 97. — [1]) « Si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso, *ibid.*, p. 11. — [2]) « Eosdem autem acutius intuentes, videlicet non secundum quod sensualiter diversi sunt, sed in eo quod notantur ab hac voce « homo » speciem vocaverunt », p. 11. « Quoniam igitur illud idem quod vides, et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit. Sunt enim ipsa sensibilia, quamvis acutius considerata », p. 12. — [3]) Willner publie en appendice, à la suite d'Hauréau *(Notices et extraits qqes ms. lat.*, V, pp. 293-296) un commentaire anonyme de l'Isagoge, s'inspirant du même point de vue que le *De eodem et diverso*.

l'idée pythagorienne de l'unité et de l'harmonie, et considère l'univers comme un grand organisme.

174. Gautier de Mortagne et la théorie des status. — Né à Mortagne, en Flandre, dans les premières années du XIIe s., Gautier [1]) fut élevé à l'école de Tournai. De 1126 à 1144, il professa tour à tour la rhétorique et la philosophie sur la montagne Ste-Geneviève et mourut évêque de Laon en 1174. On possède de Gautier un *Tractatus de sancta trinitate,* et six opuscules dont l'intérêt philosophique est médiocre. Gautier est platonicien dans une lettre adressée à Abélard, où il considère le corps comme un obstacle aux conceptions supérieures de l'âme.

C'est par Jean de Salisbury que nous connaissons la formule des *status* défendue par Gautier de Mortagne [2]). Platon est, suivant des états *(status)* divers, individu (Platon), espèce (homme), genre subalterne ou suprême (animal, substance). Le texte de J. de Salisbury est laconique et soulève des difficultés d'exégèse [3]). Le *status* de Gautier de Mortagne n'est-il pas une autre façon de désigner les *respectus* d'Adélard de Bath, puisque l'un et l'autre s'expriment en termes analogues au sujet de l'identité réelle de l'individu, du genre et de l'espèce ? [4]) C'est notre sentiment.

Suivant une hypothèse de M. Hauréau, Gautier serait l'auteur du texte contenu dans le n° 17813 du fonds latin de la Bibliothèque nationale [5]), et dans lequel nous rencontrons une formule nouvelle : l'indifférentisme.

[1]) Cfr. notre *Histoire de la Philosophie en Belgique* (2me édit. 1910), p. 34. — [2]) *Metalog.* II, 17 : « Eorum vero, *qui rebus inhaerent* (les Réalistes), multae sunt et diversae opiniones, siquidem hic, *ideo quod omne quod est, unum numero est* (Migne imprime à tort : omne quod unum est, numero est) aut rem universalem, aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit... Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum ; in eo quod homo, speciem ; in eo quod animal, genus, sed subalternum : in eo quod substantia, generalissimum ». MIGNE, P. L., t. 199, pp. 874 et 875.— [3]) J. de Salisbury mentionne encore une autre théorie des *status.* — [4]) Ce texte du *Polycraticus*, VII, 12 (éd. Webb, I, 14) attribue au *status* une fonction conceptuelle et affirme l'existence des seuls individus : « Inde est quod sensibilibus aliisque singularibus apprehensis *quoniam haec sola veraciter esse dicuntur,* ea in diversos status subvehit, pro quorum *ratione* in ipsis singularibus specialissima generalissimaque constituit ».— [5]) *Not. et extr. qqes man. latins,*

175. L'indifférentisme. — Outre le document précité, on possède pour apprécier l'indifférentisme un exposé et une réfutation contenus dans le *De generibus et speciebus*, et où nous relevons l'expression : *Sententia de indifferentia* [1]). Toute existence est individuelle, mais dans tout individu se rencontrent à la fois des déterminations qui lui appartiennent en propre et constituent sa quiddité différentielle *(differens)*, des réalités spécifiques et génériques qui se retrouvent non différentes *(indifferentes)* dans les autres individus, subordonnés au même titre de l'espèce et du genre. En tant que doués de vie et de raison, les hommes forment un *unum et idem* [2]). Bien que le texte ne se prononce pas sur la nature de cette *unité* qu'on retrouve chez Socrate et les autres hommes, celle-ci ne peut être qu'un produit de la pensée, car rien n'est en dehors de l'individuel : *nihil omnino est praeter individuum* [3]). L'indifférentisme doit être rangé parmi les solutions antiréalistes.

176. La théorie de la collectio. — Il en est de même, à notre avis, de la théorie de la *collectio*, que défend l'auteur du *De generibus et speciebus*, après avoir exposé et réfuté successivement les théories de l'identité, de l'indifférentisme, et des *voces*. Toute essence existe à l'état individuel. On appelle *species* la collection *(collectio)* des êtres possédant cette même essence, l'unité qu'on leur attribue reposant sur la similitude de nature appartenant à chacun d'eux [4]).

V, 313 et suiv. — [1]) La théorie est aussi visée dans les *Glossulae super Porphyrium d'Abélard* (édit. Cousin, pp. 552 et suiv.). — [2]) « Sed simpliciter attendatur Socrates, non ut Socrates, id est in omni proprietate Socratis, sed in quadam, scilicet in eo quod est animal rationale mortale, jam secundum hunc statum est differens et indifferens : *differens* a qualibet alia re existente hoc modo, quod ipse Socrates nec secundum statum hominis, nec secundum aliquem alium, est essentialiter aliquod aliorum : item *indifferens* est, id est consimilis cum quibusdam, scilicet cum Platone et cum aliis individuis hominis in eo quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale. Et attende quod Socrates et unumquodque individuum hominis, in eo quod unumquodque est animal rationale mortale, sunt *unum et idem*... » HAURÉAU, *op cit.*, V, 313 (Paris, 1892). — [3]) *De gen. et spec.*, édit. Cousin, p. 518. — [4]) « Et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quae est in Socrate, vel

L'auteur envisage la *species* non pas au point de vue de la compréhension de l'idée, mais à celui de son extension, et il a tort de ne pas étendre la sphère des êtres que cette collectio embrasse, au delà des sujets existants à un moment donné. Pourquoi ne pas y inclure aussi les êtres possibles ? Mais cette particularité, dont l'auteur tire quelques conséquences au point de vue de la prédication logique, ne l'empêche pas de souscrire aux thèses fondamentales de l'antiréalisme [1]).

J. de Salisbury attribue à Joscelin de Soissons une théorie de la collectio, qui concorde assez bien avec l'exposé du traité *De generibus et speciebus* : « Est et alius qui, cum Gausleno Suessionensi episcopo, universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eamdem denuit » [2]).

177. Conclusion. — Qu'on parle de *respectus* avec Adélard de Bath, de *status* avec Gautier de Mortagne, de *non differens* avec les indifférentistes, de *collectio* avec Joscelin de Soissons : toutes ces théories sont des déclarations de guerre au réalisme outré, et malgré leurs nuances, elles *constituent des étapes vers la solution définitive*. Leur imprécision s'explique, dès qu'on les replace dans leur milieu [3]).

178. Bibliographie. — V. les textes de Jean de Salisbury, *Metalogicus*, II, 17. — D'Adélard de Bath les *Quaestiones naturales* existent dans un incunable de Munich, le *De eodem et diverso* est édité par WILLNER. *Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., IV, 1, Munster, 1903) avec une bonne étude. — Le *Tractatus de S. Trinitate* de G. de Mortagne ds PEZ,

quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam », pp. 524 et 525. « Neque enim diversum judicaverunt unam essentiam illius concollectionis a tota collectione, sed idem, non quod hoc esset illud, sed quia similis creationis in materia et forma hoc erat cum illo », p. 526. — [1]) Nous ne pouvons admettre le jugement de M. Reiners qui voit dans cette théorie un réalisme plus grossier que l'indifférentisme. REINERS, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907, p. 43. — [2]) *Metal.*, II, 17. — [3]) J. de Salisbury parle encore d'un auteur qui remplace *status* par *maneries rerum*. Metal., II, 17. (Migne imprime erronément *materies rerum)* et l'écrivain anglais donne à cette solution un sens ultra-réaliste. C'est après avoir rappelé la théorie des *maneries rerum* qu'il conclut : « Longum erit, et a proposito penitus alienum, si singulorum opiniones posuero, vel errores ; cum, ut verbo comici utar : Fere quot homines, tot sententiae ». II, 18.

175. L'indifférentisme. — Outre le document précité, on possède pour apprécier l'indifférentisme un exposé et une réfutation contenus dans le *De generibus et speciebus,* et où nous relevons l'expression : *Sententia de indifferentia* [1]). Toute existence est individuelle, mais dans tout individu se rencontrent à la fois des déterminations qui lui appartiennent en propre et constituent sa quiddité différentielle *(differens),* des réalités spécifiques et génériques qui se retrouvent non différentes *(indifferentes)* dans les autres individus, subordonnés au même titre de l'espèce et du genre. En tant que doués de vie et de raison, les hommes forment un *unum et idem* [2]). Bien que le texte ne se prononce pas sur la nature de cette *unité* qu'on retrouve chez Socrate et les autres hommes, celle-ci ne peut être qu'un produit de la pensée, car rien n'est en dehors de l'individuel : *nihil omnino est praeter individuum* [3]). L'indifférentisme doit être rangé parmi les solutions antiréalistes.

176. La théorie de la collectio. — Il en est de même, à notre avis, de la théorie de la *collectio,* que défend l'auteur du *De generibus et speciebus,* après avoir exposé et réfuté successivement les théories de l'identité, de l'indifférentisme, et des *voces.* Toute essence existe à l'état individuel. On appelle *species* la collection *(collectio)* des êtres possédant cette même essence, l'unité qu'on leur attribue reposant sur la similitude de nature appartenant à chacun d'eux [4]).

V, 313 et suiv. — [1]) La théorie est aussi visée dans les *Glossulae super Porphyrium d'Abélard* (édit. Cousin, pp. 552 et suiv.). — [2]) « Sed simpliciter attendatur Socrates, non ut Socrates, id est in omni proprietate Socratis, sed in quadam, scilicet in eo quod est animal rationale mortale, jam secundum hunc statum est differens et indifferens : *differens* a qualibet alia re existente hoc modo, quod ipse Socrates nec secundum statum hominis, nec secundum aliquem alium, est essentialiter aliquod aliorum : item *indifferens* est, id est consimilis cum quibusdam, scilicet cum Platone et cum aliis individuis hominis in eo quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale. Et attende quod Socrates et unumquodque individuum hominis, in eo quod unumquodque est animal rationale mortale, sunt *unum et idem...* » HAURÉAU, *op cit.,* V, 313 (Paris, 1892). — [3]) *De gen. et spec.,* édit. Cousin, p. 518. — [4]) « Et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quae est in Socrate, vel

L'auteur envisage la *species* non pas au point de vue de la compréhension de l'idée, mais à celui de son extension, et il a tort de ne pas étendre la sphère des êtres que cette collectio embrasse, au delà des sujets existants à un moment donné. Pourquoi ne pas y inclure aussi les êtres possibles ? Mais cette particularité, dont l'auteur tire quelques conséquences au point de vue de la prédication logique, ne l'empêche pas de souscrire aux thèses fondamentales de l'antiréalisme [1]).

J. de Salisbury attribue à Joscelin de Soissons une théorie de la collectio, qui concorde assez bien avec l'exposé du traité *De generibus et speciebus :* « Est et alius qui, cum Gausleno Suessionensi episcopo, universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eamdem denuit » [2]).

177. Conclusion. — Qu'on parle de *respectus* avec Adélard de Bath, de *status* avec Gautier de Mortagne, de *non differens* avec les indifférentistes, de *collectio* avec Joscelin de Soissons : toutes ces théories sont des déclarations de guerre au réalisme outré, et malgré leurs nuances, elles *constituent des étapes vers la solution définitive.* Leur imprécision s'explique, dès qu'on les replace dans leur milieu [3]).

178. Bibliographie. — V. les textes de Jean de Salisbury, *Metalogicus,* II, 17. — D'Adélard de Bath les *Quaestiones naturales* existent dans un incunable de Munich, le *De eodem et diverso* est édité par WILLNER. *Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., IV, 1, Munster, 1903) avec une bonne étude. — Le *Tractatus de S. Trinitate* de G. de Mortagne ds PEZ,

quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam », pp. 524 et 525. « Neque enim diversum judicaverunt unam essentiam illius concollectionis a tota collectione, sed idem, non quod hoc esset illud, sed quia similis creationis in materia et forma hoc erat cum illo », p. 526. — [1]) Nous ne pouvons admettre le jugement de M. Reiners qui voit dans cette théorie un réalisme plus grossier que l'indifférentisme. REINERS, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik,* 1907, p. 43. — [2]) *Metal.,* II, 17. — [3]) J. de Salisbury parle encore d'un auteur qui remplace *status* par *maneries rerum.* Metal., II, 17. (Migne imprime erronément *materies rerum)* et l'écrivain anglais donne à cette solution un sens ultra-réaliste. C'est après avoir rappelé la théorie des *maneries rerum* qu'il conclut : « Longum erit, et a proposito penitus alienum, si singulorum opiniones posuero, vel errores ; cum, ut verbo comici utar : Fere quot homines, tot sententiae ». II, 18.

Thesaurus anecd. nov., II, 2, la lettre ds D'ACHÉRY, *Spicileg.* III (1723). Le *De generibus et speciebus* ds les œuvres inédites d'Abélard de Cousin.

REINERS, *op. cit.*, p. 173 : intéressant et bien fait, exagère les différences entre les systèmes réalistes exposés. — DEHOVE, *op. cit.*

§ 3. — *Abélard et Gilbert de la Porrée.*

179. Pierre Abélard, né au Pallet en 1079, d'une famille de guerriers, peut être appelé le chevalier de la dialectique. De l'école de Roscelin il passe à celle de G. de Champeaux ; de Paris il se rend à Melun, à Corbeil, puis revient à Paris provoquer tout le monde à des tournois philosophiques. Anselme de Laon l'initie à la théologie. Plus tard, lui-même enseigne la science sacrée dans la métropole française, et il se laisse griser par les applaudissements d'une foule enthousiaste. Mais après le succès, Abélard connaît les revers. Forcé de quitter Paris, il erre de monastère en monastère jusqu'à sa mort en 1142, à l'abbaye de St-Marcel-lez-Châlons. Sa tournure d'esprit l'incline vers la dialectique plus que vers la spéculation métaphysique, et on retrouve dans ses ouvrages les traits de son caractère : un besoin de critiquer les autres et de se vanter lui-même.

Nombreux sont les travaux d'Abélard. En théologie dogmatique : *Tractatus de unitate et Trinitate divina ; Theologia christiana ; Introductio ad theologiam* qui n'est que la première partie de la *Theologia* et la seule qu'on ait conservée de ce grand ouvrage ; *Sic et non*. En philosophie : *Scito te ipsum seu Ethica ; Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum ;* des gloses sur Aristote, Porphyre et Boèce ; *Dialectica*. Son *Historia calamitatum* est un long récit de ses infortunes. Nous n'étudions ici que le philosophe ; au § suivant il sera parlé du théologien.

180. Sa philosophie. — Abélard établit entre la philosophie et la théologie un système *théorique* de rapports qui le rattache aux scolastiques. L'homme ne peut ni démontrer *(comprehendere)* le mystère, ni en avoir la connaissance expérimentale que donnent les choses présentes *(cognoscere seu manifestare)*. Tout au plus

peut-il s'en faire une notion approximative par des similitudes et des analogies *(intelligere seu credere)* [1]).

Mais après ces déclarations de principe, il fléchit dans l'application : le dogme de la Trinité est accessible à la raison. Les Grecs, dit-il, en eurent des intuitions, car on retrouve les trois personnes dans la triade de Dieu, du νοῦς et de l'âme du monde (influence néo-platonicienne). Lui-même aboutit à des doctrines sabellianistes qui le firent condamner (Art. III).

On a revendiqué pour Abélard l'honneur d'avoir introduit une *méthode didactique,* un schema formel, qui fut appelé au plus grand succès : il rassemble dans le *Sic et non,* à propos de 150 questions théologiques, une collection de textes divergents, puisés dans les Écritures et chez les Pères. C'est un exposé du pour et du contre, qui loin d'être entrepris avec un arrière-penser de sceptique, sert de préliminaire à un travail d'harmonie, les apparentes contradictions devant s'expliquer par des distinctions de termes, des différences de temps et de milieu. Abélard fait, dans sa *Dialectica,* une compilation similaire des auteurs profanes et sacrés. Le but qu'il poursuit dans le *Sic et non* est didactique : rassembler des matériaux de discussion pour les exercices dialectiques en théologie, à l'usage des débutants *(teneres lectores)* [2]). Le procédé qui est à la base du *Sic et non,* n'est pas inventé par Abélard, car il apparaît déjà chez les canonistes de la fin du XIe s. [3]). Mais Abélard lui a donné une large expansion dans les écoles. La méthode sera reprise par les summistes, et les scolastiques du XIIIe s. lui donneront sa perfection, en faisant suivre l'exposé du pour et du contre d'une solution systématique [4]).

[1]) Terminologie établie par Kaiser, *Pierre Abélard critique,* cf. HEITZ, *op. cit.*, p. 16 et suiv., et GRABMANN, *op. cit.*, II, 188. Abélard n'est donc pas rationaliste en principe. — [2]) C'est une *Lehrmethode.* Il en est d'autres d'ailleurs, à côté de celle-là. — [3]) Bernold de Constance († 1100), Deusdedit, Yves de Chartres († 1116). GRABMANN, *op. cit.*, I, 234-246 ; II, 216. De même chez Adélard de Bath. WILLNER, *op. cit.*, p. 40. Les *Florilèges* du haut moyen âge (Prosper d'Aquitaine, Tajus) étaient des recueils de citations, non des classements d'opinions divergentes (p. 147). — [4]) ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie,* etc., pp. 170-178, attribue au *Sic et non,* une influence prépondérante sur la méthode d'enseigne-

En métaphysique, Abélard recueille et transmet les principales thèses léguées par Boèce ; il croit à l'âme du monde ; il accrédite une fausse théorie de la matière et de la forme ; il développe longuement la thèse des idées divines (Platon) qu'il interprète, avec S. Augustin, comme des conceptions de l'Intelligence divine [1]).

Dans la question des universaux, Abélard se pose en démolisseur de systèmes. Il critique Roscelin, surtout il porte le coup de grâce au réalisme outré, en écrasant sous le ridicule les théories de G. de Champeaux (p. 211).

Quelle est la doctrine d'Abélard lui-même sur les universaux ? Ni sa *Dialectique* ni ses *Gloses* n'exposent un avis complet, et les *Glossulae super Porphyrium,* découvertes par Ravaisson et utilisées par Rémusat, demeurent inédites [2]). J. de Salisbury lui attribue la théorie des *sermones,* et à deux reprises rapproche sa théorie de celle de Roscelin [3]). Abélard n'est-il donc qu'un verbaliste, à la façon du maître qu'il a raillé ? Certes, non moins que celui-ci, il parle en dialecticien : l'universel est ce qui est susceptible d'être prédiqué de plusieurs, *natum praedicari de pluribus.* C'est notamment à ce titre qu'il n'est pas une *res,* car une *res,*

ment et la méthode d'exposition des traités théologiques après Abélard. GRABMANN, *op. cit.,* II (217-221) sans contester cette influence, apporte cette double réserve, que la *disputatio* n'est pleinement introduite comme exercice scolaire qu'à la fin du XIIe s., et qu'il faut attribuer à la *logica nova,* principalement aux *Topiques* d'Aristote, une action pour le moins aussi puissante que celle d'Abélard. Il rappelle le mot de J. de Salisbury : « Sine eo (c'est-à-dire, libro Topicorum octavo) non disputatur arte sed casu. » *Metal.,* 3, 10. Cf. p. 154. — [1]) *Introd. ad Theolog.,* I et II, (*Abael. opera,* II, pp. 14, 109). — [2]) Rémusat les résume dans son ouvr. *Abélard* (Paris 1845), t. II, p. 93. D'une correspondance de Hauréau à Baeumker, REINERS (*op. cit.,* p. 42), conclut que ces documents sont perdus ; mais Geyer, dans une analyse de l'ouvrage de Reiners, les renseigne à la biblioth. de Lunel (Théolog. Revue, 1911, p. 14). — [3]) Aussitôt après le texte sur Roscelin (p. 182, n. 5) le *Metalogicus* ajoute : « Alius *sermones* intuetur et ad illos detorquet, quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abaelardus noster qui multos reliquit, et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes. Amici mei sunt, licet ita plerumque captivatam detorqueant litteram, ut vel durior animus, miseratione illius movetur. Rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristoteles monstruositatis hujus auctor sit » *Metal.* II, 17, P. L., t. 199, p. 874. De même après le texte concer-

dit-il, ne peut être prédiqué d'un sujet [1]). Mais il y a entre la théorie d'Abélard et celle de Roscelin une nuance importante : l'universel n'est pas un simple mot, vox ; il est *sermo* ou *nomen,* c'est-à-dire, conformément à la terminologie de Boèce, un discours mis en rapport avec un contenu signifié, une réalité pensée (nomen est vox significativa).

A côté de cette théorie sur le caractère universel des *sermones,* on trouve non seulement d'abondantes déclarations sur l'existence des individus, seules substances de la nature, mais aussi cette idée que la nature des choses est reflétée par les mots dont le logicien se sert [2]), et cette autre que les genres et les espèces *(species)* sont immanents aux individus et n'existent pas en dehors d'eux [3]). Sans doute le lien entre ces thèses métaphysiques et la doctrine des *sermones* n'est pas établi, mais il est réel. Il eût fallu montrer que les concepts signifiés par les sermones universels sont abstraits et universels, et que le fondement du processus d'universalisation est la similitude des essences individuelles. Mais c'eût été décrire l'abstraction, et Abélard n'est pas psychologue. Son importance dans la présente controverse est moindre que nous ne l'avions cru d'abord [4]). Quoi qu'il en soit, si on parle du « nominalisme » d'Abélard [5]), il faut soigneusement diversifier ce nominalisme de la théorie idéologique du positivisme moderne, à

nant Roscelin, et cité p. 180, le *Polycraticus* dit : « Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum (de ceux pour qui les universaux sont des voces) licet erubescant auctorem vel sententiis profiteri, solis nominibus inherentes, quod rebus et intellectibus substrahunt sermonibus asscribunt, VII; 12 (ed. Webb, I, 142). RÉMUSAT, *op. cit.,* II, 104 reproduit un épitaphe d'Abélard où on lit : et genus et species *sermones* esse notavit. — [1]) V. le texte du *Metalog.,* n. précédente. — [2]) « Cum autem rerum natura percepta fuerit, vocum significatio secundum rerum proprietates distinguenda est » *Ouvr. inédits,* p. 351. — [3]) « Neque enim substantia specierum diversa est ab essentia individuorum, nec res ita sicut vocabula diversas esse contingit... Cum videlicet nec ipsae species habeant nisi per individua subsistere, etc. » *Dialect.,* p. 204 des *Ouvr. inédits d'Abélard.* Cf. « nunquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit » *Abelardi opera,* II, 98. — [4]) Un texte de RÉMUSAT (*op. cit.,* I, 495), n'appartenant pas à Abélard, nous a induit en erreur dans notre édit. de 1905. — [5]) REINERS, *op. cit.,* p. 58, remarque que c'est la théorie du *sermo* ou du *nomen* d'Abélard qui a donné naissance à l'expression *nominalis secta* de J. de Salisbury.

laquelle on donne cette désignation, et remarquer que si le nominalisme du XI[e] s. s'oppose au *réalisme outré,* il ne contredit en rien le *réalisme modéré* du XIII[e] s. De même Abélard n'est pas *conceptualiste,* en ce sens qu'il réduirait le concept universel à une forme purement *subjective,* sans correspondant dans la réalité extramentale (p. 170). Abélard n'a pas agité cette question, puisqu'il ne scrute pas la genèse des concepts. Ses doctrines sont incomplètes, sans doute, mais elles sont dans l'esprit du *réalisme modéré* qui n'en récuserait aucune, et J. de Salisbury, partisan des solutions aristotéliciennes, peut dire de lui et de ses partisans : « Amici mei sunt ».

Abélard est aussi un des principaux moralistes de son temps. Ses doctrines morales sont encore enserrées dans des cadres théologiques; mais on voit poindre les solutions purement rationnelles dans le souci constant que révèle le *Scito te ipsum* de rapporter tous les problèmes éthiques à la conscience subjective, — une notion qui occupe dans sa morale une place centrale. Les études sur le péché, la liberté, la grâce comptent parmi les recherches favorites d'Abélard.

L'impression qu'il produisit fut profonde. Après lui, Albéric fut le principal représentant de l'école, qu'il avait fondée [1]). Gilbert de la Porrée subit son ascendant.

181. Gilbert de la Porrée. — GILBERT DE LA PORRÉE *(Porretanus)* naquit à Poitiers, en 1076, suivit les leçons d'Hilaire de Poitiers, d'Anselme de Laon, se lia d'amitié avec Bernard de Chartres, et enseigna lui-même à Chartres pendant plus de douze ans. Plus tard, il fut écolâtre à Paris (1141), et Jean de Salisbury qui y fréquenta ses leçons insiste sur la haute considération dont il jouissait dans la métropole des lettres. En 1142, Gilbert devint évêque de Poitiers jusqu'à sa mort en 1154, mais il ne quitta pas ses fonctions professorales quand il assuma les charges de l'épiscopat.

Parmi les nombreuses œuvres théologiques et philosophiques de Gilbert, les plus importantes sont le *Liber sex principiorum,*

[1]) J. de Salisbury écrit : « Post discessum ejus (Abélard)... adhaesi magistro Alberico, qui erat revera nominalis sectae acerrimus impugnator » II, 10, p. 867. Cf. p. 224, n. 3.

deux commentaires aux traités de Boèce *De trinitate,* et *De duabus naturis in Christo,* mais non le livre *De causis* que MM. Berthaud et Clerval lui attribuent.

182. Philosophie de Gilbert. — Non seulement Gilbert se pénètre de Boèce et de sa méthode déductive, non seulement il travaille les livres nouveaux commentés par Thierry de Chartres et inconnus d'Abélard, mais il entreprend dans le *Liber sex principiorum* de compléter les *Catégories* d'Aristote. Le Stagirite, en effet, n'étudie que les quatre premiers prédicaments, la substance et les accidents absolus de la substance ou, comme dit Gilbert, les *formae inhaerentes.* L'évêque de Poitiers décrit les autres prédicaments, ou les accidents qui supposent la substance en relation avec d'autres substances, les *formae adjacentes.* C'en était assez pour lui assurer la célébrité. Inscrit sur la liste des manuels classiques (p. 162), le *Liber sex principiorum* est commenté par Albert le Grand et R. Kilwardby, cité par S. Thomas, étudié jusqu'à la fin du moyen âge.

Gilbert est un adversaire décidé du réalisme excessif : les essences n'existent que dans les individus, réellement multipliées en chacun d'eux [1]). Les « formes natives » ou *subsistentia* inhérentes aux choses sensibles, sont des copies des idées divines, dont elles diffèrent essentiellement : Gilbert reprend une thèse de son maître Bernard; mais, en réaction contre les tendances chartraines, il lui enlève toute interprétation panthéiste, et met sa solution des universaux en concordance avec la théorie de l'exemplarisme [2]). Mais alors quelle est l'origine et la valeur des universaux ? Gilbert répond : l'esprit compare *(colligit)* les déterminations essentielles *(diversae subsistentiae)* réalisées en de nombreux êtres, et opère une *union mentale* de leurs réalités semblables ; c'est cet élément semblable conforme (cum-forma, ayant la même forme) qu'on appelle le genre, l'espèce [3]). Ou

[1]) Unus enim homo una singulari humanitate.., ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae. *In Boeth. de duab. nat.* P. L. t. 64, 1378. — [2]) Non ideae sed idearum εἰκονες i. e. imagines. *In Boeth. de Trinit., ibid.,* 1267. — [3]) Universalia quae intellectus ex particularibus colligit etc, *ibid.,* 1374...

encore : le genre et l'espèce sont l'ensemble des êtres chez qui se rencontrent ces réalités semblables, bien qu'elles appartiennent en propre à chacun d'eux [1]), *quamvis conformes, tamen diversas* [2]). La *ratio* les abstrait, *quodammodo abstrahit, ut earum naturam perspicere et proprietatem comprehendere possit* [3]). Ce texte est significatif, et montre que Gilbert fait un grand pas vers le réalisme modéré : la doctrine de la similitude des essences, fondement de l'opération abstractive, est définitivement amorcée. A Gilbert revient l'honneur, longtemps attribué à Abélard, d'avoir préparé sur les ruines du réalisme outré, de la *sententia vocum* et de ses succédanés, une solution qui deviendra le réalisme tempéré du XIII[e] s.

Cependant, il y a des faiblesses dans la métaphysique de l'évêque de Poitiers. Il distingue dans un être actuel les réalités essentielles qu'il possède et qui se retrouvent semblables chez d'autres êtres *(subsistentia, id quo est)* et la détermination individuelle qui pose l'être dans l'existence réelle *(substantia, id quod est)* [4]). Or, Gilbert est tenté d'exagérer la distinction qu'il faut établir entre l'essence commune et l'essence individualisée, et il semble faire de celle-ci une partie *réellement* distincte de celle-là. Cédant à la même fâcheuse tendance, il considère comme des *subsistentia* propres dans l'individu certains attributs transcendentaux — l'unité p. ex. — qui ne sont pas réellement

[1]) Genus vero nihil aliud putandum est, nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio, etc. *Ibid.*, 1389. — [2]) *Ibid.*, 1262. — [3]) *Ibid.*, 1374. PRANTL l'appelle un *réaliste ontologiste (?) op. cit.*, II, 221 ; STÖCKL un *conceptualiste. Op. cit.*, I, 277 ; CLERVAL un réaliste outré, *op. cit.*, 262. Voici le jugement laconique de J. de Salisbury sur Gilbert : « Universalitatem formis nativis attribuit.... Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar ; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singularibus, sed in omnibus universalis. » *Metal.* II, 17. Le *in omnibus universalis* doit évidemment s'harmoniser avec *singularis quoque in singularibus* qui ne laisse aucun doute sur l'antiréalisme de Gilbert. — [4]) Genera et species, i. e. generales et speciales subsistentiae, subsistunt tantum, non substant vere. *Ibid.*, 1318.

distincts de l'être même [1]). Certes, ce sont là des erreurs métaphysiques ; mais elles ne se rapportent pas directement au problème des universaux : quelle que soit la distinction établie par Gilbert de la Porrée entre les éléments métaphysiques de l'être, ces éléments sont doués d'une existence non pas universelle, mais propre à chaque individu.

Quand il oppose la *forme* à la *matière*, Gilbert en fait une propriété de l'être, perpétuant ainsi une fausse conception propre à cette période. Rien d'étonnant dès lors, qu'il admette une pluralité des formes. Gilbert condamne le panthéisme ; mais ses doctrines métaphysiques se répercutent sur sa théologie (Art. III).

Pas plus qu'Abélard, Gilbert n'est un esprit *entier ;* à côté de doctrines d'un pur scolasticisme, on rencontre des illogismes et des défaillances. Ainsi se vérifie pour les plus célèbres philosophes du milieu du XII[e] s. le défaut de systématisation, qui est un des caractères saillants de la scolastique pendant cette période.

Parmi les disciples de Gilbert, le plus notable [2]) est l'historien OTTO DE FREISINGEN (vers 1115-1158) dont la *Chronique* et les *Gesta Friderici* sont un essai de philosophie de l'histoire. On a relaté plus haut son rôle de vulgarisateur des nouvelles œuvres logiques d'Aristote [3]). Otto était en contact avec le monde byzantin ; les textes aristotéliciens cités dans sa *Chronique* sont empruntés à la traduction de Jacques de Venise, qui devint pour ainsi dire la vulgate des scolastiques postérieurs [4]). Les théories de Gilbert sur les formes natives, ses solutions neuves du problème

[1]) *Ibid.*, 1148. Quod est unum, res est unitati subjecta, cui scilicet vel ipsa unitas inest, ut albo, vel adest ut albedini... Ideoque non unitas ipsa sed quod ei subjectum est, unum est. Cf. PRANTL, p. 221. — [2]) On peut citer encore l'auteur anonyme du *Liber de vera philosophia.* — [3]) P. 155. — [4]) J. Argyropulos la remania au XV[e] s. pour Pierre de Médicis; elle est erronément incorporée dans les œuvres de Boèce par ses éditeurs de Bâle et par Migne. Ces points sont établis par SCHMIDLIN, *Die Philos. Ottos v. Freising.*, p. 168 et suiv. GRABMANN, *op. cit.*, II, 71, m'attribue l'opinion que les versions répandues par Otto seraient celles de Boèce. Je n'ai pas écrit cela.

des universaux [1]), ses notions métaphysiques [2]) sont incorporées dans les *Gesta* d'Otto avec une fidélité qui établit nettement sa dépendance vis-à-vis de l'évêque de Poitiers.

183. Les sophistes. — Le milieu du XII[e] s. assista à une recrudescence de la logique sophistique, qui depuis le siècle précédent n'avait cessé de se développer dans les écoles comme un mouvement parasitaire (p. 182). La mise en circulation de la *logica nova* fournit un nouvel aliment aux subtilités. Jean de Salisbury a durement flétri ces *nugiloquos ventilatores,* chicaneurs de mots, ergotant pour ergoter, sans subordonner leur discussion à l'acquisition du savoir, et qui s'imaginaient que dans cette intempérance de verbe consiste la pratique de la dialectique, *qui sapientiam verba putant* [3]). Son *Cornificius* est du nombre [4]). On discutait dans son école sur le point de savoir si le porc conduit au marché est tenu par la corde ou par celui qui le conduit [5]). Alexandre Neckam rapporte d'autres spécimens de cette façon d'ergoter [6]). On cite parmi ces dialecticiens un Adam du Petit-Pont [7]), dont l'*ars dialectica* (1132) est le triomphe de la sophistique.

[1]) Les textes sont rassemblés par SCHMIDLIN, *op. cit.,* p. 321 et suiv. et mis en regard des textes correspondants de Gilbert. « Universalem dico non ex eo quod una in pluribus sit, quod est impossibile, sed ex hoc, quod plura in similitudine uniendo, ab assimilandi unione universalis, quasi in unum versalis dicitur. » *Gesta*, I, 53. « Quamvis Socrates et Plato ratione partiendi in numerum veniant, ut duo dicantur homines, tamen ratione assimilandi unus possunt dici homo, » I, 5. — [2]) De subsistence, de personne, d'individu. Dans la formule d'Otto : Quidquid est, aut genuinum (c.-à-d. *a se)* est, aut nativum (c.-à-d. *ab alio),* Schmidlin voit des ressemblances avec la natura naturans et natura naturata de J. Scot Eriugène, p. 414. — [3]) *Polycrat.* VII, 12. De même : « Fiunt itaque in puerilibus Academici senes, omnem dictorum aut scriptorum excutiunt syllabam, imo et litteram ; dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes. » *Metalog.,* II, 7. « Debuerat Aristoteles hanc compescuisse intemperiem eorum, qui indiscretam loquacitatem dialecticae exercitium putant. » *Ibid.,* II, 8. — [4]) V. p. 1. — [5]) An porcus qui ad Venalitium ducitur, ab homine an a funiculo teneatur. Item an capucium emerit, qui cappam integram comparavit, I, 3. — [6]) *De naturis rerum,* au chap. *de septem artibus* (éd. Wright, 1863), p. 303. « Docuere idem enuntiabile omni tempore fuisse verum et omni tempore fuisse falsum... Docuere infinitam esse lineam, et nullam lineam esse infinitam, salva pace Aristotelis. » — [7]) Né à Balsham près Cambridge. Appelé *du Petit-Pont* (Parvipontanus), parce qu'il enseignait le trivium dans une école située près du petit pont sur la Seine.

184. Avènement du réalisme modéré. — L'individualité des substances et la similitude de leurs éléments essentiels sont nettement affirmées par Gilbert de la Porrée. Pour résoudre le problème des universaux, il suffisait de rapprocher ces doctrines de la théorie de l'abstraction et de montrer qu'un *fondement réel* permet de rapporter la représentation générale à l'être particulier : les choses possèdent *réellement* les natures que l'abstraction perçoit, et si la *forme* d'universalité, comme telle, est un produit de l'entendement, l'*objet* ou le contenu de cette forme est applicable en vérité à un nombre indéfini d'êtres réels ou possibles.

La substance de ces doctrines est contenu dans un traité anonyme *de intellectibus* [1]), qui expose, avec une précision inconnue jusqu'ici, l'origine sensible des idées[2]), l'immatérialité du concept et le rôle de l'abstraction. L'intelligence conçoit le réel « absque suorum scilicet individuorum discretione » [3]); l'universel est le produit d'une précision mentale de l'esprit, « ab individuis universale abstrahitur ».

Dans les dernières années du XII[e] s., le réalisme modéré marche à un triomphe rapide et définitif. On le devine dans les écrits de Simon de Tournai (entre 1176 et 1192) à qui on a fait un injuste renom de rationalisme et d'averroïsme [4]), et il apparaît pleinement dans les écrits de J. Salisbury [5]).

185. Conclusions. — Deux conclusions principales se dégagent de cette étude historique du problème des universaux :

1° Ni le nominalisme ni le conceptualisme, tels qu'on a défini ces systèmes dans la suite, n'ont existé avant le XIII[e] s. La doctrine des *nominales* du XI[e] s. ne ressemble pas au nominalisme contemporain.

[1]) Imprimé par Cousin dans *P. Abaelardi opera hactenus inedita*, II, 733. — [2]) « Totam humanam notitiam a sensibus adeo surgere », p. 747. — [3]) P. 745. — [4]) Auteur d'un commentaire sur le symbole de S. Athanase (imprimé), de *Disputationes* et d'une *Summa* (inédits) où il cite souvent J. S. Eriugène, mais qui ne contient rien d'antiscolastique. Un des premiers, Simon connaît la *Physique* d'Aristote. Cf. notre *Hist. philos. en Belgique*, p. 56. — [5]) Chez Nicolas d'Amiens, auteur d'une somme contre les Mahométans, *de arce fidei*, et chez Robert Pulleyn, on ne relève aucune trace de réalisme excessif.

2° Les systèmes qui combattent le réalisme outré ne sont que des formes plus ou moins imparfaites du réalisme mitigé, des phases que parcourt une même idée dans son évolution organique.

186. Sources et Bibliographie. — A l'édition d'ensemble des travaux d'Abélard en 1616, les recherches de Durand, Pez, Cousin, Stölzle ont ajouté de nouveaux ouvrages. Stölzle a découvert et publié : *Abaelards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et Trinitate divina*, 1891 ; la *Theologia Christiana* est publiée par Martène en 1717 (Thesaurus novus anecdot. V, 1139) ; l'*Introd. ad theol.* par Amboise en 1616 ; l'*Epitome* et le *Dialogus* par Reinwald en 1835 ; *Sic et non* par Henke (1851), Migne ; les gloses et *Dialectica* dans Cousin, *Ouvr. inédits d'Abélard pour servir à l'hist. de la philos. scolast. en France*, 1836. avec une introd. de Cousin. On y trouve le *Sic et non, Dialectica*, le traité *de generibus et speciebus* (qui n'est pas d'Abélard), des gloses sur Porphyre, les catégories, l'interprétation, les topiques de Boèce. Cf. Migne, t. 178. Cousin, *Petri Abaelardi opera hactenus inedita*, 2 vol. Paris 1849 et 1859. — De Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 vol., 1855 ; Deutsch, *Peter Abaelard*, 1883 ; Portalié, *Abélard* (Dict. Theol. Cath., t. I) ; E. Kaiser, *Abélard critique* (Fribourg, 1901). Très bien ; Heitz, *op. cit.*, pp. 7-30, d'après Kaiser. Picavet, *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique* (Bibl. Ec. Hautes Études. Sciences religieuses, t. VII, 1). Bon ; G. Robert, *Abélard créateur de la méthode de la théologie scolast.* (R. sc. philos. et théolog. 1901).

Migne a édité de Gilbert le *de sex principiis*, t. 184, le comment. sur Boèce, t. 64. — A. Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, 1892.— Éd. de *Chronique* et des *Gesta* d'Otto de Freisingen par Wilmans (Mon. Germ. Hist. SS. XX). Sur Otto, Hashagen, *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker* 1900 ; Schmidlin, *Die Philosophie Ottos von Freising* (Phil. Jahrb., 1905, pp. 154, 313, 407, cite toute la bibliogr., très bien fait. — Dehove, *op. cit.*

§ 4. — *Hugues de S. Victor, J. de Salisbury, A. de Lille.*

187. Appréciation générale. — H. de S. Victor, J. de Salisbury, A. de Lille sont des esprits coordonnateurs. Le premier dresse une classification complète des sciences. Les deux autres trouvent une conciliation élégante de la culture humaniste et philosophique avec les aspirations religieuses, et agrandissent la place de l'aristotélisme. Tous trois sont épris du besoin d'étendre et d'harmoniser le savoir : ils préparent la mentalité du grand siècle.

188. Hugues et Richard de S. Victor. — Hugues de S. Victor naquit à Hartingam en Saxe (1096), entra d'abord au monastère de Hamerlève, puis au couvent de S. Victor à Paris où il prit, vers 1125, la direction de l'enseignement, jusqu'à sa mort en 1141. Ses œuvres capitales sont le *de sacramentis christianae fidei*, et le *Didascalicon*. Outre des travaux sur l'Écriture sainte, il fit, en se servant de la traduction de J. Scot, un commentaire sur la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, rédigea un opuscule *De unione corporis et spiritus* [1]), et de nombreux ouvrages mystiques (*De arca Noe morali, de arca Noe mystica, de vanitate mundi, de arrha animae, de amore sponsi ad sponsam*, etc.). H. de S. Victor, qui jouit d'une réputation si brillante au XII[e] et au XIII[e] s., est une personnalité complexe de philosophe, de théologien dogmatique et de mystique ; ces trois qualités le compénètrent de façon harmonieuse, et font de lui un des hommes les plus universels de son temps.

A l'égard de la philosophie, il ne professe en rien le scepticisme ou le mépris hautain qu'on lui a longtemps reproché, et qu'affectent certains de ses successeurs à S. Victor. Son *Didascalicon*, encyclopédie du savoir profane et sacré, est l'œuvre d'un amoureux de la science. On y trouve une notion et une classification complète des sciences [2]), où le plan de Boèce est largement dépassé, et qui, avec d'autres essais similaires du même temps, inspireront les classifications du XIII[e] s. ; on y trouve aussi une étude sur les trois conditions qu'exige l'acquisition du savoir : le talent naturel *(natura)*, la pratique scolaire *(exercitium* comprenant la *lectio* et la *meditatio)*, le zèle (*disciplina*).

Hugues s'intéresse aux problèmes philosophiques de son temps. Dans son exégèse du pseudo-Denys, il marque nettement ses antipathies pour le panthéisme, et corrige dans le sens de l'individualisme les formules suspectes de J. Scot Eriugène [3]). Ses

[1]) Inédits : *epitome in philosophiam* et *de contemplatione et ejus speciebus.* — [2]) Division de la science profane : 1° Theorica (théologie, mathématique, physique ; la mathématique comprenant les sciences du quadrivium). 2° Practica (éthique, économique, politique). 3° Mécanique, scientiae adulterinae. 4° Logique. — [3]) Ostler, *Die Psychol. des H. v. S. Victor*, p. 9, n. 3, en donne

preuves de l'existence de Dieu ouvrent une phase nouvelle dans l'histoire de la théodicée : il renonce aux arguments aprioristiques, et se base exclusivement sur l'expérience. Sur l'expérience interne avant tout : de l'existence d'un moi qui ne s'est pas toujours connu, il conclut à son commencement, et de là à l'existence d'un Être à qui toute autre chose doit l'existence. Sur l'expérience externe aussi, qui atteste la mutabilité des choses, nous fait conclure à leur commencement et même à l'existence du Créateur [1]).

Le maître Victorin expose sur la composition des corps une théorie atomiste assez confuse : les corps sont constitués d'atomes dont le mouvement explique le changement des formes corporelles, mais ces éléments simples, au lieu d'être figés et immuables, sont susceptibles de se multiplier et de grandir [2]). Sur la question des universaux Hugues reproduit la solution de G. de la Porrée.

Mais il s'applique de préférence à la psychologie, — il fallait s'y attendre de la part d'un mystique — et on peut dire en général qu'il suit la psychologie augustinienne et pseudo-augustinienne. La conscience du moi n'atteste pas seulement l'existence de l'âme, mais le sage y découvre la substantialité de l'âme, sa spiritualité, sa présence dans tout le corps et dans chacune de ses parties. L'âme n'est autre que le moi ; elle est une, spirituelle, immortelle ; elle seule constitue la personne humaine, et le corps ne participe à la personnalité que parce qu'il est uni à l'âme [3]). Les facultés de l'âme sont des déploiements de son être. L'intelligence a un triple objet : par l'*oculus carnis* elle connaît le monde extérieur, par l'*oculus rationis* elle se pénètre elle-

de nombreux exemples. Parlant de l'unité des êtres en Dieu, il dira : ut unum sint in illo, qui unam trahunt similitudinem *ex illo*. — [1]) V. les textes chez GRUNWALD, *op. cit.*, p. 69 et suiv. — [2]) Qualia sunt corpora simplicia, quae atomos dicunt, quae quidem ex materia non sunt quia simplicia sunt, sed tamen materia fiunt, quia in semetipsis multiplicantur et in augmemtum excrescunt. *Sacram.*, I, VI, 37. (*P. L.*, 176, col. 286). — [3]) « In quantum ergo corpus cum anima unitum est, una persona cum anima est ; sed tamen personam esse anima ex se habet, in quantum est rationalis spiritus ; corpus vero ex anima habet, in quantum unitum est rationali spiritui », *ibid.*, 2, I, 11, (col. 408).

même, par l'*oculus contemplationis* elle atteint Dieu. Sans parler de l' « intellect agent », Hugues décrit l'abstraction, et montre que sous l'influence des images sensibles, l'intelligence engendre en elle-même une ressemblance avec la nature des choses sensibles (oculus carnis). On a dit plus haut l'importance de la connaissance de soi-même et les ressources de l'introspection (oculus rationis). Quant à la connaissance de Dieu, auquel l'introspection nous conduit, elle se parachève dans l'illumination mystique [1]) Notons encore, chez Hugues, une fine analyse psychologique de l'acte de foi, qu'il définit : « voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta » [2]), et un système de rapports entre *croire* et *savoir* [3]). Comme S. Augustin, Hugues cherche dans le vouloir l'être profond de l'âme.

D'après le *Didascalicon*, la philosophie est le vestibule d'une science supérieure, la théologie, que le célèbre Victorin étudie sous sa forme dogmatique et mystique [4]).

RICHARD DE S. VICTOR, le successeur immédiat et le disciple de Hugues, dont il partage la complexe mentalité, reproduit dans son *Liber excerptionum* une partie du *Didascalicon* ; il développe ses preuves de l'existence de Dieu sur la base de l'observation, et renie les voies aprioristiques de S. Anselme, — d'où on a pu conclure qu'entre S. Anselme et Thomas d'Aquin les preuves de Richard sont les plus philosophiques que l'histoire ait à enregistrer [5]).

189. Les classifications scientifiques. — On peut considérer comme une preuve de maturité, les essais de clas-

[1]) Art. III, § 2. — [2]) OSTLER, *op. cit.*, 148 ; GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 279. — [3]) Heitz rattache ce système à des influences néo-platoniciennes (augustiniennes), et écrit à ce sujet : « Dans l'espèce, le néo-platonisme des Victorins peut se réduire à ce qui suit : tout ce que nous savons de Dieu, nous le savons par révélation, autrement dit par illumination... La connaissance rationnelle est conditionnée de telle sorte par l'illumination qu'un théologien moderne ne saurait trop dire si c'est la connaissance rationnelle qui est surnaturelle ou la révélation qui est rabaissée au niveau de la raison », *op. cit.*, p. 83. — [4]) Art. III. — [5]) GRUNWALD, *op. cit.*, p. 78, Cf. BAEUMKER, *Witelo*, p. 312.

sifications scientifiques qu'on rencontre pendant la seconde moitié du XIIe siècle. Celles de Hugues et de Richard de S. Victor ne sont pas des faits isolés. Grabmann en fait connaitre plusieurs autres d'après des documents inédits. Elles ne sont pas homogènes, et forment un acheminement vers les *Wissenschaftslehren*, qui s'imposeront au XIIIe siècle. On relève des influences néo-platoniciennes dans la classification adoptée par Raoul de Longo Campo (commentaire de l'*Anticlaudianus*); d'autres perpétuent les divisions platoniciennes; une des plus remarquables, contenue dans un codex de Bamberg, fait une distinction nette entre la philosophie et la théologie, et divise la philosophie théorique d'après les principes aristotéliciens [1]).

190. J. de Salisbury. — Johannes Parvus de Salisbury compte parmi les hommes les plus significatifs et les penseurs les plus remarquables de son temps. Mêlé à la politique, il fut tour à tour le secrétaire de Thibaut, archevêque de Cantorbéry, le familier de Thomas Becket, l'homme de confiance du roi Henri, l'intime du pape Adrien IV. Pas un de ses contemporains ne suivit de plus près l'intense mouvement philosophique du milieu du XIIe siècle. J. de Salisbury vint très jeune à Paris, en 1136, et fréquenta les enseignements de tous les professeurs en renom : Abélard, Albéric, G. de Conches, Thierry de Chartres, Gautier de Mortagne, Adam du Petit-Pont, G. de la Porrée, Robert Pul-

[1]) Cod. Q. VI, 30. Philosophia, Sapientia : 1) Theoretica (theologia, phisica, mathematica). 2) Practica (ethica, echonomica, politica). 3) Mecanica. — La science sacrée supérieure est distincte de la philosophie. — Certaines matières sont propres à la philosophie ou à la théologie, d'autres sont communes. « Tribus autem modis anime occulta dei innotescunt vel ratione tantum vel divina tantum revelatione vel utroque modo », GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 39. Dans un autre codex (Paris, lat. 6570), le caractère propédeutique des arts libéraux est affirmé : « Ad istas tres scientias (phisica, theologia, scientia legum) parate sunt tamquam vie septem liberales artes, que in trivio et quadrivio continentur », p. 46, n. Même distinction nette de la philosophie et de la théologie, et même caractéristique des arts libéraux dans ce texte du cod. 14401 de Regensburg (XIIe siècle) : « Non solum enim *philosophi* humane videlicet sapiencie amatores rite discendo docendoque hos praedictos (à savoir les arts libéraux) sequebantur gradus, sed et s. *divine scripture doctores...* ». *Ibid.*, I, 191.

leyn et bien d'autres. En 1176, il fut élu évêque de Chartres, où il mourut en 1180.

La brillante formation intellectuelle de J. de Salisbury, les relations nombreuses dont témoignent ses lettres, sa situation politique peu commune donnent à ses écrits un poids considérable. Outre ses *Lettres*, deux vies de saints et quelques opuscules religieux, il a laissé un poème philosophique, *Entheticus de dogmate philosophorum*, un opuscule *de septem septenis*, et surtout deux traités, le *Polycraticus* (1155) et le *Metalogicus* (1159), qui constituent un monument unique de l'histoire des idées au XIIe s. Le premier est une théorie de la vie publique ; le second, une défense de la logique. L'étude complète de J. de Salisbury reste à faire. Bornons-nous à noter les principaux traits de sa personnalité philosophique.

J. de Salisbury défend énergiquement la culture des arts libéraux, telle qu'il l'avait vu pratiquer à Chartres : le trivium et le quadrivium sont les sept voies qui introduisent l'âme dans le sanctuaire de la science [1]). Il ne déprécie pas la grammaire, mais il ne peut admettre les prétentions des grammairiens à outrance, qui se cantonnaient dans de sèches analyses de l'œuvre de Priscien. L'humanisme littéraire, qui faisait le renom des écoles chartraines, était né d'un élargissement bien compris de la rhétorique. Un commerce familier avec les grands classiques latins, avec Cicéron surtout, a fait du publiciste anglais l'écrivain le plus élégant et le plus concis du XIIe s. ; sa prose et ses vers sont parsemés de réminiscences classiques. C'est à son amour de la forme littéraire qu'on peut le mieux rattacher la vigoureuse campagne qu'il mena, d'accord avec les maîtres de Chartres, contre un parti d'ignorantisme, les Cornificiens, qui dénigraient systématiquement non seulement le trivium, mais l'étude en général, celle-ci n'étant à leurs yeux qu'un moyen d'arriver rapidement aux fonctions lucratives. Le *Metalogicus* s'ouvre sur une charge à fond contre ces détracteurs du savoir,

[1]) *De septem sept.*, II.

que J. de Salisbury symbolise dans un être bizarre, Cornificius. Il en a laissé un portrait peu flatteur [1]). Et quand il a montré l'importance de la dialectique, *cum itaque logicae tanta sit vis*, il renouvelle ses colères contre ce *logicae criminator*, *philosophantium scurra* [2]). Mais ici J. de Salisbury veut redresser d'autres erreurs. Il défend la dialectique contre ses propres excès, et pourchasse les verbalistes ergoteurs qui la confondent avec une phraséologie de parade [3]). La dialectique est la reine du trivium ; elle est *formative ;* et les débutants apprennent d'elle cet art de penser et de parler, sans lequel toute philosophie est impossible [4]). Aussi bien, J. de Salisbury s'étend avec complaisance sur la notion de la logique, ses divisions, et la façon dont il faut lire Aristote et Porphyre [5]). Mais il accentue non moins l'*insuffisance* de la logique, quand on la cultive à l'exclusion des autres sciences philosophiques : abandonnée à elle-même, elle est exsangue et stérile. « Sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, jacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concipit » [6]). Alain de Lille parlera dans le même sens : le despotisme de la logique est fini.

Pour constituer sa philosophie, le penseur anglais est d'une prudence extrême. Il veut tout contrôler avant de rien accepter comme vrai. Il se reporte aux grands sceptiques de l'antiquité [7]), non pour se renfermer dans le doute, mais pour arriver plus sûrement à la vérité. De même, il a tenu à entendre ses contemporains en renom, et il discute leurs opinions. Le *curriculum* de sa vie d'études, décrit dans le *Metalogicus* [8]), constitue un tableau fort complet des écoles du XIIe siècle [9]). Ses enquêtes

[1]) Suivant CLERVAL, *op cit.*, 227, la secte des Cornificiens surgit sous la direction d'un moine Réginald, vers 1130. Mandonnet croit pouvoir l'identifier avec un certain Gualon, *op. cit.*, p. 122, n. — [2]) *Metal*, IV, 25. — [3]) *Ibid.*, II, 8, 9. — [4]) « Inchoantibus enim philosophiam, praelegenda est, eo quod vocum et intellectuum interpres est, sine quibus nullus philosophiae articulus recte procedit in lucem. » *Ibid.*, II, 3. — [5]) *Ibid.*, II, 11 ; III et IV, 1-7, etc. — [6]) *Ibid.*, II, 10. Cf. II, 9 : « Quod inefficax est dialectica, si aliarum disciplinarum destituatur subsidio » — [7]) *Polycrat.*, VII, 1-6. — [8]) II, 10 et 17. — [9]) V. dans WEBB, *Policraticus*, t. I, p. XXI et suiv. la liste des auteurs cités dans le Polycraticus.

sur l'opinion d'autrui dominent toute l'œuvre de l'écrivain anglais, et font de lui le principal historien philosophique de cette période.

Le *Metalogicus* adopte la division platonicienne de la philosophie [1]), mais l'influence doctrinale d'Aristote est prépondérante. La question des universaux occupe une grande place. Il le fallait, puisqu'à la traiter « le monde avait vieilli, et qu'elle avait coûté plus de temps que les Césars n'en avaient mis pour conquérir et gouverner le monde » [2]). J. de Salisbury combat le réalisme outrancier : « qui autem ea *esse* statuit, Aristoteli adversatur » [3]), et il résout la question comme Aristote : l'analyse de la connaissance abstractive le conduit au réalisme modéré [4]). D'ailleurs, ajoute-t-il, il ne faut pas blanchir dans les écoles sur cette éternelle question. Bien d'autres domaines sollicitent le penseur.

Ce sont avant tout les domaines de la psychologie, et notamment l'étude de nos facultés et de nos actes psychiques. La sensation est un mouvement de l'âme, *anima pulsata sensibus* [5]), qui nous met en contact avec les êtres sensibles, tandis que la connaissance intellectuelle peut atteindre en outre la réalité immatérielle [6]). Toute connaissance est d'origine sensible : *ars sive scientia originem trahit a sensu* [7]). Les *rationes aeternae* fondent la certitude [8]). Le philosophe anglais accentue la dépendance des facultés les unes vis-à-vis des autres, et surtout la répercussion de la vie physiologique sur les autres activités de notre être : l'influence de Constantin l'Africain ici aussi se reconnaît. L'âme est simple et immortelle [9]). Ces considérations et d'autres ne sont pas didactiquement développées, mais incidemment émises. Il faudrait des volumes, dit l'auteur, pour étudier à fond les activités et la nature de l'âme [10]). Quel dommage qu'il ne les ait pas écrits !

En morale, J. de Salisbury discute et condamne Épicure et

[1]) II, 2 et 5. — [2]) « In qua laborans mundus jam senuit, in qua plus temporis consumptum est quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumpserit Caesarea domus... » *Polycrat.*, VII, 12. — [3]) *Metal.*, II, 20. — [4]) *Ibid.*, II, 20. — [5]) *Ibid.*, IV, 15. — [6]) IV, 16. — [7]) IV, 20. — [8]) IV, 32 et suiv. — [9]) IV, 20. — [10]) *Ibid.*

fait le procès détaillé des vices [1]). Il étudie la Providence et la prescience divine qu'il cherche à concilier avec la liberté humaine [2]). On trouve aussi de longs chapitres sur l'État, au sujet duquel il examine volontiers les théories des anciens [3]). Il suit Cicéron et l'écrit d'un pseudo-Plutarque, *Institutio Trajani*. Ses conceptions sur le caractère organique de l'Etat influencèrent diverses théories politiques du moyen âge ; plusieurs sont reprises dans le *De bono regimine principis* de Helinand de Fremont.

191. Isaac de Stella et Alcher de Clairvaux. — Du milieu du XII[e] s. datent deux opuscules psychologiques qui peuvent être considérés comme le produit et le résumé de la psychologie dominante pendant cette première période. L'un, intitulé *De anima*, est une lettre d'ISAAC DE STELLA (né en Angleterre, moine cistercien à Citeaux, abbé de Stella en 1147, mort en 1169), écrite en 1162. L'autre, *Liber de spiritu et anima*, est probablement la réponse du correspondant d'Isaac, Alcher de Clairvaux [4]). Le *De anima* contient un ensemble de considérations assez décousues rédigées sur les instances d'Alcher [5]). Par contre, le *Liber de spiritu et anima* est conçu sous forme de traité, plein d'érudition, avec des divisions qui devaient lui assurer une certaine valeur didactique. Alcher est imbu de la psychologie augustinienne. Il incorpore la lettre d'Alcuin *ad Eulaliam virginem*, et des fragments d'Augustin, de Boèce, d'Isidore, de Cassiodore, de H. de S. Victor et d'autres. Alcher compare l'âme à la cité de Dieu ; les définitions qu'il en donne sont d'inspiration augustinienne ; quelques-unes reproduisent des formules aristotéliciennes, mais sont incomprises. L'âme régit le corps ; elle est liée d'amitié avec le corps, bien que celui-ci

[1]) *Polycrat.*, VII. — [2]) *Ibid.*, II, 20, 21. — [3]) *Ibid.*, IV et V. — [4]) L'identification a été proposée par STÖCKL, *Gesch. d. Phil. d. Mittel.* I, 384 et suiv., et HAURÉAU, *op. cit.*, V. 113 (Paris 1892). Dans sa quaestio unica *de anima*, art. 12, a. 1., S. Thomas attribue ce traité à un moine cistercien anonyme *(Arch. Gesch. Phil.*, X, 141, n.). Cf. p. 160. — [5]) « Cogis me, dilectissime, scire quod nescio et quod nondum didici docere. » MIGNE, P. L., t. 194, col. 1875.

entrave l'exercice de ses activités ; elle chérit sa prison [1]). Multiples sont les forces de l'âme, mais aucune n'est réellement distincte de l'âme même. Dans diverses et peu concordantes divisions tripartites, l'auteur découvre les vestiges de la Sainte Trinité [2]). Alcher décrit longuement nos facultés, depuis la *vis vitalis* et *animalis* jusqu'à l'intelligence. La sensation est une activité de l'âme, anima per corpus videt [3]) ; l'intelligence est une faculté abstractive, l'âme se connaît elle-même et par une *illustratio* divine elle connaît Dieu. Isaac résume la solution des universaux en cette concise et significative formule : « secundae enim substantiae sunt *in* primis, sed primae *a* secundis » [4]).

192. Alain de Lille. — On possède peu de détails sur sa vie. Né vers 1128, il semble avoir enseigné à Paris ; il assista au troisième Concile du Latran. Devenu cistercien, il prit part à la propagande de l'ordre contre les Albigeois, et mourut à l'abbaye de Citeaux (1202). La postérité lui décerna le titre de *doctor universalis*.

Ses principales œuvres sont le *Tractatus contra haereticos*, l'*ars catholicae fidei*[5]), les *theologicae regulae*, l'*anticlaudianus*[6]), le *de planctu naturae*. Leur portée est à la fois théologique et philosophique. Nous ne les étudions ici qu'au second point de vue.

S'il a manié une masse considérable d'idées, le philosophe lillois n'a pas édifié de synthèse personnelle ; il s'est borné à recueillir et à concilier entre elles des théories d'origine et de tendance diverses, accumulées pendant la période finissante. Esprit prompt, dialecticien consommé, Alain excelle dans la polémique, et, talent plus rare, il sait revêtir ses idées d'une livrée poétique qui fait de son œuvre, avec celle de J. de Salis-

[1]) « Sociata namque illi, licet ejus societate praegravetur, ineffabili tamen conditione diligit illud ; amat carcerem suum. » *De Spiritu et anima*, P L., t. 40, col. 789. — [2]) Cap. 6. — [3]) Cap. 2. — [4]) *Ibid.*, col. 1884. — [5]) Ce dernier traité est attribué à Nicolas d'Amiens par Hauréau et von Hertling et récemment par Grabmann, *op. cit.*, II, 459 et suiv. Baeumker croit qu'il appartient à Alain *(Handschriftliches zu den Werken des Alanus*. Philos. Jahrb., 1894). — [6]) Adam de la Bassée publia un ouvrage sous le même titre, HAURÉAU, *Not. et extr.* V, 548, 549, 559.

fait le procès détaillé des vices [1]). Il étudie la Providence et la prescience divine qu'il cherche à concilier avec la liberté humaine [2]). On trouve aussi de longs chapitres sur l'État, au sujet duquel il examine volontiers les théories des anciens [3]). Il suit Cicéron et l'écrit d'un pseudo-Plutarque, *Institutio Trajani*. Ses conceptions sur le caractère organique de l'Etat influencèrent diverses théories politiques du moyen âge ; plusieurs sont reprises dans le *De bono regimine principis* de Helinand de Fremont.

191. Isaac de Stella et Alcher de Clairvaux. — Du milieu du XII[e] s. datent deux opuscules psychologiques qui peuvent être considérés comme le produit et le résumé de la psychologie dominante pendant cette première période. L'un, intitulé *De anima*, est une lettre d'ISAAC DE STELLA (né en Angleterre, moine cistercien à Citeaux, abbé de Stella en 1147, mort en 1169), écrite en 1162. L'autre, *Liber de spiritu et anima*, est probablement la réponse du correspondant d'Isaac, Alcher de Clairvaux [4]). Le *De anima* contient un ensemble de considérations assez décousues rédigées sur les instances d'Alcher [5]). Par contre, le *Liber de spiritu et anima* est conçu sous forme de traité, plein d'érudition, avec des divisions qui devaient lui assurer une certaine valeur didactique. Alcher est imbu de la psychologie augustinienne. Il incorpore la lettre d'Alcuin *ad Eulaliam virginem*, et des fragments d'Augustin, de Boèce, d'Isidore, de Cassiodore, de H. de S. Victor et d'autres. Alcher compare l'âme à la cité de Dieu ; les définitions qu'il en donne sont d'inspiration augustinienne ; quelques-unes reproduisent des formules aristotéliciennes, mais sont incomprises. L'âme régit le corps ; elle est liée d'amitié avec le corps, bien que celui-ci

[1]) *Polycrat.*, VII. — [2]) *Ibid.*, II, 20, 21. — [3]) *Ibid.*, IV et V. — [4]) L'identification a été proposée par STÖCKL, *Gesch. d. Phil. d. Mittel.* I, 384 et suiv., et HAURÉAU, *op. cit.*, V. 113 (Paris 1892). Dans sa quaestio unica *de anima*, art. 12, a. 1., S. Thomas attribue ce traité à un moine cistercien anonyme *(Arch. Gesch. Phil.*, X, 141, n.). Cf. p. 160. — [5]) « Cogis me, dilectissime, scire quod nescio et quod nondum didici docere. » MIGNE, P. L., t. 194, col. 1875.

entrave l'exercice de ses activités ; elle chérit sa prison [1]). Multiples sont les forces de l'âme, mais aucune n'est réellement distincte de l'âme même. Dans diverses et peu concordantes divisions tripartites, l'auteur découvre les vestiges de la Sainte Trinité [2]). Alcher décrit longuement nos facultés, depuis la *vis vitalis* et *animalis* jusqu'à l'intelligence. La sensation est une activité de l'âme, anima per corpus videt [3]) ; l'intelligence est une faculté abstractive, l'âme se connaît elle-même et par une *illustratio* divine elle connaît Dieu. Isaac résume la solution des universaux en cette concise et significative formule : « secundae enim substantiae sunt *in* primis, sed primae *a* secundis » [4]).

192. Alain de Lille. — On possède peu de détails sur sa vie. Né vers 1128, il semble avoir enseigné à Paris ; il assista au troisième Concile du Latran. Devenu cistercien, il prit part à la propagande de l'ordre contre les Albigeois, et mourut à l'abbaye de Citeaux (1202). La postérité lui décerna le titre de *doctor universalis*.

Ses principales œuvres sont le *Tractatus contra haereticos*, l'*ars catholicae fidei*[5]), les *theologicae regulae*, l'*anticlaudianus*[6]), le *de planctu naturae*. Leur portée est à la fois théologique et philosophique. Nous ne les étudions ici qu'au second point de vue.

S'il a manié une masse considérable d'idées, le philosophe lillois n'a pas édifié de synthèse personnelle ; il s'est borné à recueillir et à concilier entre elles des théories d'origine et de tendance diverses, accumulées pendant la période finissante. Esprit prompt, dialecticien consommé, Alain excelle dans la polémique, et, talent plus rare, il sait revêtir ses idées d'une livrée poétique qui fait de son œuvre, avec celle de J. de Salis-

[1]) « Sociata namque illi, licet ejus societate praegravetur, ineffabili tamen conditione diligit illud ; amat carcerem suum. » *De Spiritu et anima*, P L., t. 40, col. 789. — [2]) Cap. 6. — [3]) Cap. 2. — [4]) *Ibid.*, col. 1884. — [5]) Ce dernier traité est attribué à Nicolas d'Amiens par Hauréau et von Hertling et récemment par Grabmann, *op. cit.*, II, 459 et suiv. Baeumker croit qu'il appartient à Alain *(Handschriftliches zu den Werken des Alanus*. Philos. Jahrb., 1894). — [6]) Adam de la Bassée publia un ouvrage sous le même titre, HAURÉAU, *Not. et extr.* V, 548, 549, 559.

bury, le monument le plus remarquable de l'humanisme et de la littérature philosophique du XIIe s. A ce titre il a attiré sur lui l'attention de ceux qui veulent reconstituer la chaîne d'or des littérateurs chrétiens du moyen âge. Son style est imagé et élégant, mais souvent allégorique et trompeur. Alain ne doit pas être rangé au nombre des mystiques (Hauréau) ; c'est un spéculatif, alliant le platonisme à des éléments aristotéliciens et néo-pythagoriciens, le tout transposé dans le christianisme. Il n'a pas subi le contact de la littérature arabe, bien qu'il semble avoir connu le *de unitate* de Gundissalinus, et qu'on trouve chez lui la première citation du *livre des causes* (v. Deuxième Période).

La logique n'est plus la déesse despotique de la pensée. Elle apparaît sous les traits d'une pâle jeune fille, épuisée par des veilles excessives. Des théories logiques d'Alain, la plus intéressante est sa conception méthodologique de la philosophie : phénomène presque unique au moyen âge, il proclame les droits absolus de la méthode mathématique et déductive, dont il veut poursuivre les applications systématiques sur le terrain même des mystères. On doit préférer l'argument de raison à l'argument d'autorité, que l'on accommode trop facilement à des opinions contradictoires [1]). Le mystère lui-même est soumis à la syllogistique serrée du philosophe ; toutefois, si l'esprit peut découvrir les motifs de crédibilité, il est incapable de les démontrer scientifiquement.

C'est à la psychologie et à la métaphysique que le docteur lillois réserve ses préférences. Sa métaphysique est inspirée de Boèce, et diffère en maint endroit de l'ontologie péripatéticienne du XIIe s. Par Boèce, Alain connaît la doctrine aristotélicienne des catégories, de la personnalité, des quatre causes de l'être. La matière première n'est pas l'indéterminé, le potentiel, mais une espèce de *chaos antiquum*, une masse existante et par conséquent déjà informée : théorie qui n'a rien de commun avec

[1]) « Quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est. » Cf. BAUMGARTNER, *Die Philos. d. Alanus de Insulis*, pp. 27-38.

celle d'Aristote. Quant à la forme, au lieu d'être le principe constitutif des choses, elle est la propriété ou la somme des propriétés d'un être (p. 142). Dans la question des universaux, Alain est antiréaliste, à la façon de J. de Salisbury.

En psychologie, Alain ne fait que glisser sur le problème génétique de nos connaissances. Son attention est concentrée sur la nature de l'âme. Car donnant à son œuvre une allure polémique, il démontre, à l'encontre des Cathares, l'immatérialité, la simplicité et l'immortalité de l'âme (Art. II). A raison de sa fausse conception de la forme, il n'admet pas que l'âme soit la forme, la « propriété » du corps ; elle est substance indépendante, unie au corps suivant un *connubium*, une *copula maritalis*. Un *spiritus physicus* sert de trait d'union entre l'âme et le corps ; leurs rapports sont réglés par le *nombre*, l'harmonie. La conception augustinienne, mêlée de pythagorisme, domine la doctrine d'Alain sur la nature de l'âme ; l'aristotélisme n'y a aucune place.

Le nombre pythagoricien apparaît en général, dans la cosmologie du philosophe lillois, comme le principe d'unité des éléments cosmiques, le fonds constitutif de l'ordre. Sa théodicée est augustinienne ; et ses preuves de l'existence de Dieu, bien qu'elles fassent appel au principe de causalité, se ressentent de sa méthode ultra-déductive. Entre le Créateur et les êtres individuels, nous trouvons un intermédiaire, la Nature, servante de Dieu, *Dei auctoris vicaria*, une espèce d'âme du monde régissant l'univers [1]). S'agit-il ici d'une réalité distincte, d'un être véritable, ou plutôt d'une personnification poétique des forces de la nature ? Il est difficile de le dire [2]).

Alain de Lille est le dernier nom marquant du XIIe s. La scolastique s'étale, dans toute sa splendeur, à l'aurore du XIIIe s. De brusques événements viennent précipiter la période de son apogée, et notamment l'initiation de l'Occident à la riche littérature grecque et arabe (Deux. Période, chap. I).

[1]) BAUMGARTNER, *op. cit.*, pp. 77 et suiv. — [2]) Alain jouit d'un certain crédit chez ses successeurs immédiats. Il fut commenté par RAOUL (RADULFUS) DE LONGO CAMPO en 1216, GUILLAUME D'AUXERRE (avant 1231) et d'autres.

On peut se demander ce que serait devenue la scolastique, si, abandonnée à ses propres forces, elle avait poursuivi son développement autonome, sans recueillir ce riche appoint d'idées. Peut-être eût-elle enfanté avec plus de peine, mais avec plus de gloire, les penseurs dont elle s'enorgueillit. Il est juste de reconnaître le travail accompli durant la première période de la scolastique, et la meilleure preuve de l'efficacité de ce travail préparatoire, c'est la rapidité même de l'avènement des grandes doctrines dont s'enorgueillit le XIII[e] s. Quelques années à peine après l'entrée du nouvel Aristote en Occident, Alexandre de Halès et Albert le Grand conçoivent de vastes systématisations, qui n'auraient pu se faire dans un milieu non préparé à les recevoir.

Au demeurant, le XIII[e] siècle pourra toujours revendiquer la gloire d'avoir agrandi l'édifice scolastique dans de vastes proportions, et distribué toutes ses parties suivant une unité harmonique [1]).

193. Bibliographie. — Œuvres de Hugues de S. V., P. L., t. 175-177. Sous le nom de H., le moyen âge a faussement inscrit beaucoup d'ouvrages. Cf. HAURÉAU, *Les œuvres de H. de S. Victor*, 1886 et *Notices et extr.*, passim. DE GHELLINCK, *La table des matières de la 1re édit. des œuvres de H. de S. V.* (Recherches de science relig. 1910, p. 270). R. a S. Victore opera, P. L. 194. — Ouvr. de J. Salisbury P. L.. t. 199. Webb a publié une édit. crit. du Polycraticus *J. Saresburensis ep. Carnotensis Policratici... l. VIII* (Oxford 2 vol., 1909 avec une préface sur les manuscrits, édit., les auteurs cités par J. de S. — Œuvres d'Alain de Lille, P. L., t. 210. Nouv. édit. de *Anticlaud.* et *de planctu naturae* par Wright (Rer. britannic. script. m. ævi, London, 1872, vol. II). Œuvres d'Isaac de Stella, P. L., t. 194; d'Alcher de Clairvaux, t. 40. Sur des écrits apocryphes d'Alain, v. HAURÉAU, *Not. et extr. de qles ms.*, V, 509, 547, 548 etc. Cf. p. 242, n. 5.

A. MIGNON, *Les origines de la scolast. et H. de S. Victor* (2 vol., Paris. 1895). Bon; J. KILGENSTEIN, *Die Gotteslehre des H. von S. V. nebst einer einleitenden Untersuchung über H' s. Leben u. seine hervorragendsten Werke*, (Wurzburg, 1898); H. OSTLER, *Die Psychol. des H. von S. Viktor. Ein Beitrag Z. Gesch. d. Psych. in d. Frühschol.* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., VI, 1., 1906). Bon, très analytique. — A côté de l'ouvrage vieilli de SCHAARSCHMIDT, *J. Saresburensis nach Leben u. Studien, Schriften u. Philos.* (1862), il a paru des articles de Siebeck (Arch. f. Gesch. Phil., I, 520) de R. Lane Poole ds Dict. of Nat. Biogr., XXIX, p. 439, et une étude de Cl. Webb, dans Proceedings of Aristotel. Society, 1894, p. 91. BUONAIUTI, *G. di Salisbury e le scuole filosofiche del suo tempo* (Riv. stor. crit. delle scienze teolog. 1908). BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (Beitr. Gesch. Philos. Mittel. 1896). Excellent. Riche en indicat. sur hist. de théories particul.; HAURÉAU, *Mémoire sur la vie et qques œuvres d'Alain de Lille* (Mém. Acad. Inscript. et B. Lettres, t. 32, p. 1). P. BRAUN, *Essai sur la Philos. d'Alain de Lille* (R. Sc. eccles., 1898 et 1899). — P. BLIEMETZRIEDER, *Isaac von Stella. Beiträge zur Lebensbeschreibung* (Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. XVIII, 1). Du même : *Eine unbekannte Schrift I. von Stella* (Studien u. Mittheil. aus d. Benediktin. u. Cistercienserorden 1908, p. 433). Il s'agit d'une Expositio sur le livre de Ruth, dédié à Jean, évêque de Poitiers.

[1]) Nous ne savons où classer PETRUS COMPOSTELLANUS (milieu du XII[e] s.), auteur de deux livres *de consolatione rationis* en prose et en vers, qui par leur forme rappellent le *de consolatione philosophiae* de Boèce. Les Beitr. Gesch. Phil. Mitt. annoncent une édition de PEDRO BLANCO, *Des Petrus Compostellanus de consolatione rationis.*

ART. II. — LES PHILOSOPHIES NON SCOLASTIQUES

194. Diverses formes de l'antiscolastique. – Toute théorie négatrice de la spiritualité de l'âme, ou de la personnalité humaine, ou de la distinction essentielle entre Dieu et la créature, est subversive des principes fondamentaux de la scolastique. Voilà pourquoi on ne peut ranger parmi les scolastiques quiconque enseigne le matérialisme, la migration des âmes, l'athéisme ou le panthéisme [1]).

195. Le matérialisme des Cathares et des Albigeois. — Les Cathares et les Albigeois, deux sectes sœurs, fort répandues au XII[e] s. en France et en Italie, opposaient au monothéisme scolastique, un dualisme emprunté des manichéens et équivalant à l'athéisme. A côté de Dieu, principe du bien, ils plaçaient un principe du mal, indépendant de Dieu.

En même temps, les Cathares enseignaient en psychologie, que le *spiritus* humain périt avec le corps, au même titre que le *spiritus* des animaux. « Hi autem volunt dicere ideo resurrectionem non futuram, quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi christiani, imo haeretici » [2]). Alain de Lille,

[1]) Cf. p. 117. — [2]) ALAIN DE LILLE, *Contra haeret.*, I, 27 (col. 238).

qui dans ses ouvrages les a directement pris à partie, a conservé plusieurs de leurs arguments. Ainsi ils invoquaient en faveur de leur thèse l'opinion de certains scolastiques (Adélard, G. de Conches, p. ex) qui croyaient à l'immatérialité de tout principe vital, et ils raisonnaient comme suit : « Si incorporalis est (spiritus animalis) sicut spiritus humanus, qua ratione perit cum corpore et non spiritus hominis ? Qua enim ratione aut vi conservabitur potius anima humana in corpore quam anima bruti ? » [1]) Mais ils s'autorisaient surtout d'Épicure et de Lucrèce, dont ils reproduisaient l'atomisme matérialiste ; et une fois ruinée l'immortalité de l'âme, ils niaient franchement la récompense des bons et la punition des méchants. La vie pratique des Cathares était la mise en œuvre de leurs principes matérialistes [2]). Leurs doctrines survécurent au XIIe siècle [3]).

C'est encore Alain de Lille [4]) qui rencontre cette autre doctrine albigeoise suivant laquelle les âmes de quelques hommes privilégiés seraient des anges déchus, condamnés à s'unir un certain nombre de fois à des corps humains (Pythagorisme).

196. Le Panthéisme. — L'essor du panthéisme, au XIIe s., coïncide avec un regain de vogue du *de divisione naturae* de J. Scot.

1° *Panthéisme chartrain.* Et d'abord nous trouvons, ce semble, le panthéisme chez un confident des maîtres chartrains, BERNARD DE TOURS ou Silvestris. Entre 1145 et 1153, il compose à Tours et dédie à Thierry de Chartres un traité *de mundi universitate,* bourré de doctrines néo platoniciennes et pythagoriciennes, et qui établit le monisme et l'émanation. « Ea igitur noys summi

[1]) *Ibid.* — [2]) *Ibid.*, I, 63. Marbode décrit ainsi ce matérialisme : « Inter quos habitus non ultimus est Epicurus — Ex atomis perhibens mundi consistere molem. — Iste voluptatem summum determinat esse — Perfectumque bonum, quo quisque fruendo beatus — Congaudensque sibi sine sollicitudine vivat ; — Scilicet aut animas cum corporibus perituras — Aut nullum credens meritum post fata manere —... Quis numerare queat regiones, oppida, vicos, — Urbes atque do nos Epicuri dogma sequentes ? » *Liber decem capitulorum,* c. 7. Cité par PHILIPPE, *Lucrèce dans la théol. chrétienne,* etc., p. 67. — [3]) Deux. Période. — [4]) *Anticlaud,* I, 11, 12 318 CD.

et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex ejus divinitate nata natura » [1]). Toute la métaphysique est déduite de la *monas* pythagoricienne. En même temps, le *de mundi universitate* est un poème allégorique, moitié en prose, moitié en vers, où les concepts métaphysiques sont anthropomorphisés et transformés en personnages scéniques ; — ce qui rend l'intelligence des textes difficile.

2° *Amaury de Bènes et la secte des amauriciens.* AMAURY DE BÈNES, né dans les environs de Chartres, dans la seconde moitié du XIIe s., subit sans conteste l'influence chartraine, mais il émigra à Paris où il enseigna en dialectique, puis en théologie, un panthéisme caractérisé. Tout ce qui est, est un ; Dieu est immanent à toutes choses, car l'être de tout est fondé sur l'être divin. « Omnia unum, quia quidquid est est Deus. » Il en résulte que l'humanité est déifiée, et que tout homme est au même titre que le Christ une apparition de la divinité. « Nemo potest esse salvus nisi credat se esse membrum Christi » [2]). A chacun de nous s'appliquent à la lettre les textes des livres saints sur la divinité. Amaury tient étroitement de J. Scot Ériugène [3]). Les contemporains ne s'y sont pas trompés, et une même condamnation associa le maître et le disciple. En effet, comme ses doctrines étaient exploitées par de nombreux hérétiques, Amaury fut poursuivi, mais il se rétracta avant sa mort en 1204.

Cependant, à partir de 1200, les idées d'Amaury firent du chemin. Il y eut des sectes qui mirent en pratique ses théories sur la déification, et l'on enseigna aux foules que l'homme, membre de Dieu, est au-dessus du péché, et qu'au bout de cinq ans (à partir de 1210) tout homme est le Saint-Esprit. Un certain Godinus, et un orfèvre du nom de Guillaume propageaient

[1]) *De mundi univers.*, I., I, 2. — [2]) BÆUMKER, *Ein Traktat gegen die Amalricianer, etc.*, 386. — [3]) Henri d'Ostia l'atteste, *Super quinque lib. decret.* 1. Cf., HUBER, *op. cit.,* p. 436. Albéric de Trois Fontaines écrit dans sa chronique, pour 1225 : « hoc anno dampnationem incurrit (à savoir J. Scot) propter novos Albigenses et falsos theologos qui verba bene forsitan suo tempore prolata et antiquis simpliciter intellecta male intelligendo pervertebant et ex eis suam heresim confirmabant. » Monum. Germ. Hist. SS. 23, 914, 42 et suiv.

ces idées dans les premières années du XIIIe s. Elles ont aussi de nombreux points de contact avec les rêveries ébauchées au même temps, mais d'une façon indépendante, par JOACHIM DE FLORIS († 1202) ; et elles devaient plaire aux sectateurs de l'*Evangelium aeternum,* qui identifiaient la succession des grandes périodes de l'histoire de l'humanité avec la génération des trois personnes divines, et justifiaient les désordres de la vie morale, au nom de la divinité immanente à notre être.

Philosophes et théologiens s'élevèrent contre les doctrines des amauriciens. Un traité anonyme *Contra Amaurianos,* composé au début de 1210 ou au plus tôt en 1208, et que Bæumker [1]) attribue à GARNERIUS DE ROCHEFORT [2]), rencontre les principales thèses amauriciennes. En 1210, une prohibition est portée contre les doctrines d'Amaury par le synode de Paris ; la même année, un groupe de prêtres et de clercs sont condamnés à Paris pour s'être faits les protagonistes de ces hérésies, et les prohibitions sont réitérées cinq ans plus tard, par Robert de Courçon à Paris et par le concile du Latran.

3° *David de Dinant.* D'après le chroniqueur anonyme de Laon, Amaury de Bènes aurait puisé ces doctrines chez DAVID DE DINANT [3]) — un personnage dont la vie est presque inconnue [4]), mais dont les écrits eurent leurs heures de célébrité, et

[1]) BÆUMKER, *op. cit.*, p. 346. — [2]) Le Cistercien Garnerius de Rochefort, évêque de Langres en 1192, mort à Clairvaux après 1215, composa en outre des sermons, et pilla Pierre de Poitiers et Jean Beleth. Lui-même ne put se défendre de l'influence de J. Scot, sans cependant être suspect de panthéisme. L'attribution de Bæumker est contestée par Mandonnet, *R. Thomiste* I, p. 261, qui tient pour auteur de l'œuvre Rodolphe de Namur. Réponse de Bæumker dans *Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol.*, 1894. — [3]) En Belgique, A. BOGHAERT-VACHÉ, *David de Dinant liégeois ou breton ?* (Wallonia, 1904, 266-272). — [4]) Le chroniqueur le dit en relations avec le pape Innocent III. Il cite sur le même pied qu'Amaury et David, un autre « bandit d'âmes », GAUTIER DE MUISSI. Voici la partie la plus intéressante de la chronique : « A. 1212. Nota superiori anno hibernis temporibus quidam presbyteri et alii clerici Parisiensis diocesis convicti fuerunt errorem magistri Almarici innovasse, quam etiam defendere presumpserunt ; unde judicio ecclesie, presentibus magistris theologis Parisiensibus, primo fuerunt, a domino Petro Parisiensi episcopo exordinati, deinde igne sunt conflagrati, quidam vero inmurati. Inter quos fuerunt precipui : Stephanus presbyter parrochialis de

qui formule dans les dernières années du XIIe s. le panthéisme matérialiste le plus entier. Le titre de son ouvrage *de tomis id est de divisionibus* (également cité sous le nom de *Quaternuli*) accuse déjà l'influence que J. Scot dut exercer sur le philosophe panthéiste. Peut-être aussi David connut-il le *Fons vitae* d'Avicebron, mais son panthéisme n'a rien de commun avec le *de unitate* de Gundissalinus (v. p. l.), comme on l'a pensé longtemps, ce dernier ouvrage étant conçu dans l'esprit de l'individualisme scolastique.

Nous connaissons David de Dinant par les appréciations qu'ont portées sur lui Albert le Grand et Thomas d'Aquin, et par les condamnations dont ses œuvres furent l'objet. Dieu est la matière identique qui gît au fond des êtres [1]). Il est vrai que David dresse une triple catégorie de substances : Dieu, les âmes et la matière, mais ces trois êtres se confondent dans une même unité numérique. Albert le Grand nous a conservé son raisonnement subtil : « Pour que deux choses puissent différer, il faut trouver en elles un élément commun et un élément différentiel. Or, si l'esprit différait de la matière, il y aurait une matière dans la matière première, et il faudrait procéder à l'infini [2]). »

Les *Quaternuli* furent condamnés, en 1210, au concile réuni à Paris par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens. Cinq ans

Corbolio et magister Garinus ejusdem castri cappellanus et magister Bernardus. Nota. Almaricus, cujus supra fecimus mencionem, vir quidem subtilissimus, set ingenio pessimus fuit. In omnibus facultatibus, in quibus studebat aliis contrarius inveniebatur... Magister vero David, alter hereticus de Dinaunt, hujus novitatis inventor, circa papam Innocencium conversabatur, eo quod idem papa subtilitatibus studiose incumbebat. Erat enim idem David subtilis ultra quam deceret ; ex cujus quaternis, ut creditur, magister Almaricus et ceteri heretici hujus temporis suum hauserunt herrorem. Tertius trux et animarum lanista fidei et honestatis fuit magister Galterus de Muissi, Canonicus Lingonensis, magni nominis vir. (Hic dominam Blancam comitissam Campanie quesivit ludificare...) Novissime vero omni Almaricorum hereticorum fuit magister Godinus, qui Ambianie hereticus probatus est et ibidem igne fuit ustulatus. » *Chronicum universale anonymi Laudunensis von 1154 bis zum Schluss 1219*, herausggv. A. CARTELLIERI, bearbeitet von WOLF STECHELE. Leipzig, Paris 1906, pp. 69 et 70. — [1]) S. THOMAS, *S. Theolog.* I, q. III, art. 8, in corp.— [2]) ALB. MAGNUS, *S. Theolog.* p. 1^a, tr. 4, q. 20, m. 2.

plus tard, le cardinal Robert défendit de lire les ouvrages de David à Paris dans les Facultés de théologie et des arts. La même proscription frappa AMAURY et MAURICE D'ESPAGNE [1]).

Amaury de Bènes et David de Dinant apparaissent à l'aurore du XIII[e] s., mais tous deux appartiennent à l'époque qui vient de finir. A la période suivante, l'antiscolastique continuera de guerroyer sous des formes nouvelles contre la scolastique triomphante.

197. Bibliographie. — BARACH et WROBEL ont édité le *de mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus* de B. Silvestris (Bibl. philos. mediae aetatis, 1876).

BÆUMKER, *Ein Tractat gegen die Amalricianer aus dem Anfang d. XIII Jahrh.* (Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol. 1893, p. 346). Ce traité publié par Bæumker constitue une source de premier ordre pour l'intelligence des théories amauriciennes. Les autres sources sont Césaire d'Heisterbach, Guillaume le Breton, et une relation des actes du concile qui condamna Amaury, et que publient MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus Anecdotorum,* IV, 163. Sur Amaury, v. DELACROIX, *op. cit.*, chap. II. — JOURDAIN, *Mémoires sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et David de Dinant* (*Excursions,* etc., 1888, p. 101). Conclusions à modifier. Sur les Cathares, les Vaudois et les Amauriciens, P. ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII*[e] *s.* (Biblioth. Ec. htes études, sc. rel., XVI 1. Paris. 1903). Etudie les idées morales, principalement sous leur forme populaire. La morale des Cathares s'inspirerait du principe que, le péché consistant dans la soumission à la matière, la perfection se réalise par le détachement de tout ce qui tient au corps. L'auteur considère comme des « déviations de la pensée cathare » (p. 107) les théories rapportées par Alain de Lille. — Sur Joachim de Floris : DENIFLE, *Das Evangelium aeternum u. d. Kommission v. Anagni* (Arch. Litt. Kirchengesch. Mitt. I, 1885); FOURNIER, *Joachim de Flore et le livre de vera philosophia* (R. hist. et littér. relig. 1899, p. 37, et R. quest. histor. 1900, p. 457).

ART III. — LE MOUVEMENT THÉOLOGIQUE AU XII[e] SIÈCLE

§ 1. — *Les écoles de théologie scolastique*

198. Progrès de la théologie scolastique. — Au XII[e] s., la théologie scolastique est nettement détachée de la philosophie scolastique : les deux reines du savoir médiéval ont chacune leur

[1]) *Chartul. Univ. Paris.*, publié par DENIFLE et CHATELAIN, I, 70.

autonomie, comme sciences distinctes. La théologie prend un essor considérable. De grandes écoles surgissent, où s'accomplissent deux progrès fondamentaux : la codification des matériaux et la généralisation de la méthode dialectique.

Jean Damascène, dans son πηγὴ γνώσεως, où chaque matière est précédée de prolégomènes philosophiques (κεφάλαια φιλοσοφικά), avait tenté, dès le VIII[e] s., un essai de systématisation théologique, qui ne fut pas sans exercer des influences sur les sententiaires (v. p. 161). Les œuvres de codification théologique, dont la première idée surgit en Occident au temps d'Abélard, furent appelées à un succès immense. Elles apparaissent sous forme de *Sentences* (sententiae, libri sententiarum) et de *Sommes*[1]). Les *Sentences* sont une collection de textes et de doctrines empruntés aux écrivains ecclésiastiques, tandis que les *Sommes* comportent une élaboration systématique et plus personnelle des matériaux rassemblés [2]).

La méthode d'*exposition* ou *didactique* employée par les sententiaires et les summistes trahit l'influence du *sic et non* d'Abélard. On y rencontre un exposé contradictoire des problèmes. Les solutions nettes font souvent défaut, et c'est à ce défaut que fait allusion Gautier de S. Victor, quand il appelle Pierre le Lombard, un des quatre labyrinthes de la France. — Mais à côté de ce procédé didactique, surgit une nouvelle méthode *constitutive* ou *inventive,* la « méthode dialectique ». Science autonome, la théologie scolastique du moyen âge eut ses méthodes constructives autonomes, comme la philosophie eut les siennes. Elles relèvent du contenu de la Révélation chrétienne, et se rapportent

[1]) GRABMANN, *op. cit.*, II, 222. — [2]) Sententiae : « Aussprüche, Thesen, Quaestionen, Abhandlungen, welche man aus den hl. Vätern, den kirchlichen Lehrern u. Canonensammlungen nahm ». Quelquefois les ouvrages mêmes de ceux qui faisaient ces extraits portaient le titre de *Sentences.* DENIFLE dans *Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mitt.*, I, 588. — Dans une collection de sentences (entre 1121 et 1141) signalée par de Ghellinck (R. hist. ecclés., X, 2, p. 200) on lit : « ut ex diversis praeceptis et doctrinis Patrum excerperem et in unum colligerem eos flores quos solemus, quasi singulari nomine, Sententias appellari ». Robert de Melun : « Quid enim summa est ? Nonnisi singulorum brevis comprehensio » (cod. Brug. 191, fol. 1, cité par Grabmann).

avant tout à l'interprétation des Écritures et des Pères, que tous les théologiens pratiquent depuis Rhaban Maur, le « fondateur de la théologie en Germanie » [1]). Toutefois, le groupe le plus important des théologiens médiévaux recourut *en outre* à une méthode subsidiaire, la *méthode dialectique :* La théologie demande service à sa consœur la philosophie ; après avoir fixé un dogme, elle l'invite, si pas à le démontrer par la raison, au moins à montrer son caractère rationnel. Déjà Lanfranc recommande une application sage de la dialectique à la théologie, alors que Fulbert de Chartres condamne toute immixtion de l'une dans l'autre [2]). S. Anselme pratique la méthode dialectique avec prudence, mais avec vigueur. Au XIIe s. elle reçoit des développements considérables, grâce à l'essor de la dialectique et à la mise en valeur des œuvres nouvellement connues de l'Organon. Désormais la *disputatio* s'introduit en théologie : « Que omnia deo annuente loco suo secundum doctrinam Aristotelis explicabimus » [3]). Ainsi l'autorité des Écritures, *auctoritates*, est appuyée d'une véritable apologétique, *rationes :* la distinction des deux termes apparaît chez Pierre de Poitiers [4]), comme plus tard chez Thomas d'Aquin ; et elle est significative.

L'application de la méthode dialectique donne lieu entre *théologiens* [5]) à de vives controverses, et sert de base à un groupement en divers partis dont nous nous bornerons à rappeler ici la signification générale.

[1]) BURGER, *op. cit.*, (Der Katholik, août 1902, p. 135). — [2]) ENDRES, *Lanfranc*, etc, p. 231. — [3]) Traité anon. milieu XIIe s., cité par GRABMANN, *op. cit.*, II. p. 20. Comme type de l'enseignement théologique au milieu du XIIe s., Grabmann (p. 25) cite les *quaestiones* d'Odon d'Ourscamp (éditées par Pitra : Quaest. mag. Odonis Suessionensis, ds Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, II, Paris, 1888). — [4]) Glose inédite, d'après GRABMANN, *op. cit.*, I, 33 — [5]) Il est donc clair que la méthode dialectique est une méthode *théologique*, et n'a rien à faire en *philosophie* (cf. p. 109). Elle est une légitimation par la philosophie du contenu de la révélation. Tel est bien le sens que M. Grabmann donne à *scholastische Methode*, I, p. 36. Pour dissiper toute équivoque, et sauvegarder les droits des *méthodes de philosophie scolastique*, l'auteur eût bien fait d'intituler son important ouvrage : « Geschichte d. theologischen scholastischen Methode ». V. nos observat. R. Néo-scolast., 1910, p. 397.

On peut distinguer, comme au siècle précédent :

1) Un parti de *théologiens réactionnaires*, adversaires de l'introduction de la dialectique en théologie ;

2) Un parti de théologiens modérés qui admettent la méthode dialectique en théologie, tout en la subordonnant à la méthode de l'interprétation scripturaire. Ceux-ci à leur tour sont susceptibles d'être rattachés à une double tendance : les uns réduisent la philosophie à ce seul rôle utilitaire de mettre en relief ce qu'il y a de rationnel dans le dogme et méritent le nom de *théologiens utilitaires ;* les autres, qui reconnaissent en outre la valeur autonome de la philosophie et qui la cultivent pour elle-même, peuvent s'appeler les *théologiens de l'argumentation ;* ils sont les vrais représentants du génie scolastique, et les précurseurs des grands savants du XIIIe s.

199. Les théologiens de l'argumentation. — La théologie de l'argumentation, qui forme à proprement parler la *théologie scolastique*, se développe largement dans deux grandes écoles, les écoles d'Abélard et de S. Victor [1]). On y peut joindre une troisième, moins connue, celle de Gilbert de la Porrée.

L'*Introductio ad theologiam* d'ABÉLARD semble être, chez les scolastiques, la première œuvre de coordination théologique où on sent le souffle de l'esprit nouveau. Sa division de la théologie en trois parties (fides, caritas, sacramentum) est caractéristique. S'élevant avec la même véhémence contre les théologiens réactionnaires et contre les adversaires de la dialectique, Abélard part du principe qu'il faut appliquer la dialectique à la théologie.

Esprit combatif, il emprunte avant tout à la dialectique des armes contre le trithéisme de Roscelin. Mais son ardeur l'entraîne trop loin — de bonne foi disent plusieurs de ses historiens ; — et il se trompe sur l'étendue du mystère (cf. p. 223), ce qui

[1]) Pendant l'intervalle qui sépare S. Anselme d'Abélard, GRABMANN étudie une série de personnalités secondaires qui se rattachent aux écoles de S. Anselme (Bruno de Segni, † 1123 ; Odon de Cambrai ; Honoré d'Autun ; les Sentences d'Irnerius ; Alger de Liège, † 1131 ou 1132), de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon (Raoul de Laon ; Albéric de Reims le théologien † 1141, une longue série d'anonymes.)

mit l'autorité ecclésiastique en éveil, et contribua à entretenir dans un groupe de timorés une défiance excessive vis-à-vis de la philosophie. Abélard fit école. Le P. Denifle l'a démontré, en mettant au jour quatre sommes relevant étroitement de l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard, par la division tripartite de la matière, par la méthode d'exposition et par la doctrine. Ce sont : l'*Epitome theologiae,* attribué jusqu'ici à Abélard, mais œuvre d'un disciple qui résume fidèlement le traité du maître ; *Sententiae Rodlandi Bononiensis magistri auctoritatibus rationibus fortes* de Roland Bandinelli (Alexandre III), publiée par Gietl ; une somme d'Ognibene, contemporain de Roland ; une autre somme anonyme de la bibliothèque de S. Florian. L'école d'Abélard survécut donc à la condamnation dont celui-ci fut l'objet en 1141, puisque la somme de Roland est postérieure à cette date.

L'existence d'une école de GILBERT DE LA PORRÉE est prouvée par les *Sententiae divinitatis* (entre 1141 et 1147-1148) qui reproduit les erreurs caractéristiques de Gilbert frappées par le synode de Reims en 1148, en même temps qu'elle s'inspire fortement de la *Summa sententiarum* [1]). Parmi les disciples de G. de la Porrée *(Porrectani),* on rencontre RADULFUS ARDENS, auteur d'homélies, d'un *liber epistolarum,* et surtout d'un *speculum universale.* Ce grand ouvrage, rédigé entre 1179 et 1215 [2]), s'ouvre par une classification des sciences, tente une systématisation des données théologiques, s'occupe de la transposition de la terminologie philosophique dans les matières théologiques *(qua necessitate quave intentione nomina sunt translata a naturali facultate ad theologiam* [3]), et constitue en même temps un remarquable exposé de morale.

L'école de S. Victor fut plus prudente que les deux autres :

[1]) D'après GEYER, *op. cit.*, n° 204. — [2]) GRABMANN, *op. cit.,* I, place R. Ardens au XI[e] s. GEYER, *Radulfus Ardens u. das Speculum universale* (Theolog. Quartalschrift, 1911, p. 63) démontre qu'il faut situer son œuvre au XII[e] s. On trouve notamment dans le *speculum* des mentions de G. de la Porrée, en même temps qu'il utilise P. Lombard et J. Damascène. — [3]) GRABMANN, *op. cit.*, I, 255.

tout en reprenant d'Abélard les progrès qu'il avait réalisés dans les méthodes didactiques et constructives de la théologie, elle sut renfermer ces méthodes dans les limites d'une parfaite orthodoxie ; et ainsi elle contribua autant qu'Abélard à tracer le sillon définitif de la théologie scolastique. Ces salutaires influences se font jour déjà dans l'œuvre de Roland et d'Ognibene. HUGUES DE S. VICTOR est le plus grand représentant de l'école théologique à laquelle le célèbre couvent mystique a donné son nom. Son traité *de Sacramentis* est une synthèse dogmatique plus parfaite que l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard, mais est postérieur à cet ouvrage. Quant à la *Summa Sententiarum,* plus directement inspirée de la méthode abélardienne, et dont la provenance est vivement discutée [1]), elle fait des emprunts doctrinaux à l'école abélardienne, et influence à son tour plusieurs recueils de sentences immédiatement postérieurs.

De l'œuvre théologique de Hugues on peut rapprocher celle de RICHARD DE S. VICTOR, dont le *de trinitate,* imprégné de l'esprit anselmien, établit un système de rapports entre la foi et la raison. Son exégèse du *fides quaerens intellectum* n'admet pas seulement, pour justifier le contenu de foi, des *rationes probabiles,* mais aussi des *rationes necessariae* — ce qui pourrait paraître excessif [2]), si on ne tenait compte en même temps des tendances mystiques de l'auteur.

Parmi les autres Sententiaires, tributaires de l'école de Hugues de S. Victor, on peut citer Hugues de Rouen ; et surtout ROBERT DE MELUN († 1167) [3]). Son œuvre capitale [4]), les *Sen-*

[1]) L'attribution à Hugues, mise en doute par Denifle (*Arch. Litt. u. Kirchengesch. Mitt.*, III, 1887, p. 634) est défendue par Fournier, Ostler. Gietl l'attribue « à un disciple de Hugues fortement influencé par l'école d'Abélard », *op. cit.*, p. 57. Portalié (*Ecole théolog. d'Abélard* dans Dict. théol cath.) et d'autres appellent l'attention sur des erreurs qui d'après eux ne permettent pas de l'attribuer à Hugues. GRABMANN, *op. cit.*, II, 297, tient l'attribution à Hugues pour probable, en ajoutant qu'il n'y a pas d'arguments décisifs pour ou contre. — [2]) HEITZ, *op. cit.*, 72 et suiv. — [3]) Grabmann cite encore parmi les productions issues de S. Victor, le *Fons philosophiae* de Godefroid de S. Victor et un traité anonyme *de sancta trinitate,* II, 318-328. — [4]) Il a laissé en outre des *quaestiones de divina pagina,* et des œuvres exégétiques, v. chez GRABMANN, *op. cit.*, p. 323 et suiv., nombreux extr. inédits des sentences.

tences, est remarquable par ses allures systématiques. Le Prologue affirme le caractère intellectualiste de la foi ; il fournit des renseignements précieux sur les procédés didactiques superficiels auxquels recouraient certains glossateurs contemporains et que l'auteur veut remplacer par une technique plus critique. Robert de Melun eut pour maîtres Hugues de S. Victor, peut-être Abélard ; il ouvrit une école à Melun, et J. de Salisbury qui suivit ses leçons, le qualifie *in responsionibus perspicax, brevis et commodus*.

Abélard, G. de Porrée et Hugues de S. Victor sont des théologiens doublés de philosophes; ils réunissent en eux deux personnalités. On n'en peut dire autant de tous les théologiens de cette époque.

200. Les théologiens rigoristes. — Les abus de la méthode dialectique inspirèrent à de nombreux théologiens des craintes excessives. C'étaient d'abord quelques mystiques exaltés, Gautier et Absalon de S. Victor, p. ex., qui condamnaient tout savoir, et dont la voix ne fut pas écoutée (§ 2). Gautier de S. Victor, dans son traité *contra quatuor labyrinthos Franciae* (vers 1179) englobe dans une même réprobation l'auteur des *sententiae divinitatis,* Abélard, G. de la Porrée, P. Lombard, P. de Poitiers. Citeaux et Fonteavellana étaient des centres de pareille réaction. — C'était surtout un groupe influent de théologiens rigoristes qui, avec Pierre de Blois, Étienne de Tournai († 1203) « en voulaient aux faiseurs de nouvelles sommes » [1]). S. Bernard, Ernaud de Bonneval, Hugues d'Amiens, Geoffroi d'Auxerre, Jean de Cornouailles, Bruno de Segni, Philippe de Harvengt († 1182), Michel de Corbeil († 1199, *inutilis inquisitio studium philosophiae),* accusaient la méthode dialectique des erreurs théologiques de Roscelin, d'Abélard, de Gilbert de la Porrée. Indirectement, plusieurs allèrent jusqu'à condamner la philosophie même. C'était dépasser la mesure. Non seulement la philosophie n'était pas responsable des erreurs théologiques, mais encore l'abus de la méthode dialectique ne pouvait condamner son usage.

[1]) *Epist ad R. Pont.*, cité par Portalié, *op. cit.*, col. 55.

Pierre le Mangeur (Comestor, chancelier de Paris, † vers 1178, auteur d'une *Historia Scholastica)* et Pierre le Chantre ou de Reims (Cantor, † 1179) impriment à la théologie une direction pratique et positive. Leur influence se fait sentir chez Liebhard de Prüfening, Guido d'Orchelles, et un groupe de maîtres anglais : Richard de Leicester, Guillaume de Montibus, Pierre de Londres, mais surtout Robert Courçon *(Summa)* [1]), un des premiers organisateurs de l'Université de Paris, et Étienne Langton.

201. Les théologiens utilitaires. — Entre ces théologiens ombrageux et les théologiens de l'argumentation se place un parti de théologiens, qui ne voient dans la philosophie qu'un *instrument,* auquel on demande d'ailleurs peu de services.

Le plus célèbre des *sententiaires,* PIERRE LOMBARD, surnommé *magister sententiarum,* se place à ce point de vue utilitaire (né à Novara en Lombardie, professeur à l'école cathédrale vers 1140, en 1159 évêque de Paris, † 1164). Il ne recourt aux notions philosophiques que dans la mesure où elles peuvent interpréter et servir le dogme : ce n'est pas un philosophe, mais tout au plus un écrivain à vernis philosophique [2]). Sa philosophie est fragmentaire, incidente, flottante et sans originalité. C'est un « éclectique qui tantôt de façon très superficielle, tantôt avec une profonde réflexion prend ses idées un peu partout pour éclaircir la doctrine de l'Église » [3]). En matière théologique, P. Lombard ne peut pas davantage prétendre à l'orginalité. Ses *libri IV Sententiarum* imitent et très souvent copient la *Summa sententiarum ;* et c'est

[1]) Étudie des questions de théologie morale et de droit canon. Une des parties les plus intéressantes, traitant de l'usure, est publiée par G. LE FÈVRE, *Le traité de usura de R. de Courçon* (Lille, 1902). A noter que l'auteur n'invoque pas (ainsi qu'on le fit plus tard) les textes de l'*Éthique* et de la *Politique* pour condamner les bénéfices usuraires. D'où M. Le Fèvre conclut que jusqu'au XIIIe s. les réquisitoires contre le prêt à intérêt se sont constitués de façon autonome, sans le concours d'Aristote. — [2]) ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrh.* — [3]) *Ibid.*, p. 11. — DEHOVE, *op. cit.*, p. 119 montre que malgré ses hésitations, il faut ranger P. Lombard parmi les partisans du réalisme modéré.

à Hugues de S. Victor et à Abélard [1]) que devrait revenir la meilleure part de l'immense prestige dont le moyen âge a entouré ses Livres de Sentences [2]).

Parmi les premiers imitateurs de Pierre Lombard, il faut citer maître Bandinus; Gandulphe de Bologne (écrit vers 1150) qu'on avait cru d'abord un des inspirateurs du Lombard, et qui ne fait que le résumer [3]); et surtout Pierre de Poitiers († 1205), professeur de théologie, puis chancelier de Paris, le plus fidèle disciple du Lombard [4]), dont les *Sententiarum libri quinque* et les commentaires remarquables (*Glossae super sententias* avant 1175) contribuèrent largement à la diffusion de l'œuvre du maître [5]). Les commentaires du « maître des sentences », nés dès la seconde moitié du XIIe s., se multiplièrent à partir du XIIIe s.

[1]) Espenberger nie que Robert Pulleyn (Robertus Pullus, mort vers 1150, professeur à Paris et à Oxford, auteur des *Sententiarum libri octo* composés après 1136) ait influencé P. Lombard. Les classifications du Lombard révèlent l'influence de la 3me partie des πηγὴ γνώσεως de J. Damascène, dans la traduction de Burgondio. DE GHELLINCK a précisé cette influence. *Les œuvres de Jean Damas en Occident au XIIe s.* (R. quest. histor. LXXXVIII). Du même : *Le traité de P. Lombard sur les sept ordres ecclésiast. Ses sources, ses copistes* (R. hist. ecclés. Louvain, 1900). P. Lombard subit aussi l'influence d'Alger de Liége (de Ghellinck) et des *Sententiae divinitatis* (Geyer). — [2]) A raison du rôle historique joué par les *Sentences* du Lombard, nous croyons intéressant de donner à grandes lignes la table des matières de l'ouvrage. L'auteur traite successivement des *res*, ou choses qui ne sont le symbole d'aucune autre chose, et des *signa* ou symboles. — Les res sont : *a)* l'objet de notre jouissance : Dieu (L. I): *b)* les moyens d'y arriver : les créatures (L. II) ; *c)* les vertus qui sont à la fois objets de jouissance et moyens d'arriver au bonheur; les hommes et les anges, ou les êtres appelés à jouir de la béatitude (L. III). Les *signa*, ou symboles, sont les sacrements (L. IV.). — [3]) DE GHELLINCK, *Les Sententiae de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un résumé de celles de P. Lombard* (R. néo-scol., 1909); *Les citations de J. Damascène chez G. de Bologne et Pierre Lombard* (Bull. Littér. ecclés. 1910) ; *La diffusion des œuvres de G. de Bologne au moyen âge* (R. Bénédictine, 1910 p. 386). — [4]) GRUNWALD, *op. cit.*, 53 remarque que les preuves de l'existence de Dieu, invoquées par P. de Poitiers l'emportent en précision sur celles du Lombard, et ne manquent pas d'originalité. Notamment une preuve fondée sur la division des êtres en substances et en accidents et sur l'insuffisance des uns et des autres à exister par soi *(a-se)*. Une autre preuve est fondée sur l'insuffisance pour tout être composé de parties à exister *per se*. — [5]) Les résistances opposées au Lombard par Gautier de S. Victor, Jean de Cornouailles, l'anonyme du *liber de vera philosophia* et Joachim de Flore furent rapidement annihilées. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 398.

dans de colossales proportions ; on les compte par centaines, et nulle œuvre au moyen âge ne reçut pareil succès. Jusqu'au milieu du XVIe s., les cadres qu'il a choisis sont restés classiques, et on expliquait les Sentences en même temps que la Bible dans les facultés de théologie des nombreuses universités européennes.

De P. de Poitiers on peut rapprocher Martin de Fugeriis, Pierre de Capoue († 1242), et deux personnalités plus significatives du début du XIIIe s., Simon de Tournai (somme théologique, *Quaestiones quodlibetales, expositio super symbolum*) et Präpositinus de Crémone (somme théologique). Enfin il faudrait signaler ici, comme un des exposés les mieux ordonnés du dogme, les *Catholicae fidei libri quinque,* d'Alain de Lille [1]).

202. Conclusions. — 1° Les personnalités les plus remarquables dans l'histoire de la théologie du XIIe s. — Abélard, G. de la Porrée, Hugues de S. Victor, pour ne citer que des chefs d'école — sont à la fois *et* philosophes *et* théologiens. Philosophes, ils se préoccupent de constituer une doctrine explicative de l'ordre de la nature, par les lumières de la raison. Théologiens dogmatiques, ils se proposent de faire un exposé systématique de la croyance catholique, et à cet effet attribuent à l'argument d'autorité le rôle principal. De plus, par l'emploi de la méthode dialectique, dont la plupart vantent les ressources, ils reconnaissent à la philosophie un rôle de science auxiliaire, et la ramènent ainsi à une unité d'ordre supérieur. Ainsi se confirme que la philosophie apparaît à un double titre au moyen âge : elle a une valeur autonome ; elle innerve en théologie la méthode dialectique. Le premier point de vue est celui qui domine dans cette histoire.

[1]) Du nombre des summistes et des philosophes, il faut rayer Hildebert de Lavardin (1057—vers 1133), évêque de Tours, car le *Tractatus theologicus* qu'on lui attribuait est de Hugues de St-Victor (HAURÉAU, *Not. et extr.* etc., V, 251) ; la *Philosophia moralis* inscrite sous son nom est de G. de Conches. D'autres summistes de cette époque sont insuffisamment connus, leurs œuvres manuscrites n'ayant pas été étudiées : Étienne de Langton, professeur à Paris, cardinal (1206), archevêque de Cantorbery ; Philippe de Grève, chancelier de Paris († 1236); Godefroy de Poitiers, professeur à Paris (1231) dont Brommer annonce une édttion.

2° Il y eut aussi des théologiens qui se refusèrent à être philosophes ; il n'y eut pas, à notre connaissance, des philosophes qui à leurs heures ne furent pas théologiens.

203. Condamnations théologiques. L'Église et la philosophie. — On a vu plus haut comment Abélard aboutit à des erreurs, notamment en ce qui concerne le dogme de la Ste Trinité : selon lui, les trois personnes ne constituent pas chacune toute l'essence divine, elles ne représentent que des modalités d'une essence unique, et correspondent respectivement à la puissance, à la sagesse et à la bonté divines. S. Bernard mit tout en œuvre pour étouffer l'hérésie d'Abélard, comme il le fit plus tard pour celle de Gilbert de la Porrée. Le *de unitate et trinitate divina* fut condamné au concile de Soissons en 1121 ; la *Theologia* au concile de Sens en 1140 ou 1141 [1]).

De son côté, Gilbert de la Porrée, reportant en Dieu la distinction de l'universel et du singulier, « fit des choses diverses de Dieu *(deus)* et de la divinité *(divinitas)*, du père et de la paternité, même de la nature et des personnes » [2]). C'était la négation de l'unité divine. Ces propositions furent dénoncées au synode de Reims (1148), et l'évêque de Poitiers les retira.

Souvent on fait un grief à l'Église d'avoir condamné *la philosophie* dans la personne de Roscelin, d'Abélard, de G. de la Porrée. Rien n'est moins exact. Ce que l'Église a condamné, ce n'est ni le soi-disant nominalisme [3]), ni le réalisme, ni la philosophie en général, ni la méthode de l'argumentation en théologie, mais des *applications* jugées dangereuses de cette méthode, c'est-à-dire des doctrines théologiques, non philosophiques [4]). Au XIIIe siècle, une légion de docteurs reprendront les théories philosophiques de

[1]) Au sujet de la bonne foi d'Abélard, le P. Portalié écrit : « Abélard ne fut jamais libre penseur ou incrédule... il a été et a voulu être un croyant sincère » *op. cit.*, col. 41. – [2]) CLERVAL, *op. cit.*, p. 263). — [3]) « Le nominalisme est le vieil ennemi, et c'est, en fait, la doctrine qui, parce qu'elle s'accorde le mieux avec la raison, s'éloigne davantage des axiomes de la foi. Traduit successivement devant plusieurs conciles, le nominalisme est condamné dans la personne d'Abélard, comme il l'avait été dans la personne de Roscelin. » HAURÉAU, *Hist. philos. scol.*, I, 292. — [4]) Cf. WILLMANN, *Gesch. d. Ideal.* II, 360.

Roscelin et d'Abélard, et les conciles ne se réuniront pas pour les condamner.

204. Bibliographie. — V. œuvres théolog. d'Abélard et Hugues de S. Victor, n° 186 et 193. Édition critique des *Libri quatuor Sententiarum* du Lombard, dans les œuvres de S. Bonaventure, édit. de Quaracchi, t. I-IV ; Migne a édité les Sentences de R. Pullus, t. 186, de Pierre de Poitiers, t. 211, des fragments de Gautier de S. Victor, t. 199. Von Walter, prof. à Breslau, annonce une édit. de la *Somme* de Gandulphe de Bologne. B. GEYER, *Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertischen Schule* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. VII, 2-3). Publie le texte d'après 2 ms. de Munich, et des extr. du traité *contra quatuor labyrinthos Franciae* de G. de S. Victor, ainsi qu'une étude.

DENIFLE, *Abaelard's Sentenzen u. die Bearbeitung seiner Theologia* (Arch. f. Litt.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt., 1885, t. I). Magistral. ; GIETL, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, 1891. Texte et étude de premier ordre ; PORTALIÉ, *École théolog. d'Abélard*, dans Dict. Théol. Cath., t. I, col. 49 et suiv. Excellente étude. Claire et bien au courant. Du même ; *Alexandre III ;* CLAEYS-BOUÜAERT, *La Summa Sentent. appartient-elle à H. de St-Victor* (R. hist. eccles. 1909). V. les études citées p. 258, n. DELATOUR, *Pierre le Chantre* (Bibl. éc. Chartres, 1897) ; GUTJAHR, *P. Cantor parisiensis* (Graz, 1898) ; G. LEFÈVRE, *Le traité de usura de Robert de Courçon*. Texte et trad. avec introd. (Trav. et mém. univ. Lille, X, 30).

PROTOIS, *P. Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence*, Paris 1881. ESPENBERGER, *Die Philos. d. Petrus Lombardus und ihre Stellung in zwölften Jahrh.* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., III, 5, 1901). Étudie provenance de chaque idée philosoph. chez P. Lombard. Très utile. — Studien z. Geschichte der Theologie und Kirche renseigne : Bd VIII, h. 5, *Die Sentenzen d. Petrus Lombardus. Ihre Quellen und dogmengeschichtliche Bedeutung* de O. BALTZER. — VACANDARD, *Vie de S. Bernard*, 2 vol. 1895. Étudie en même temps son rôle doctrinal. G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe s.* Paris 1909. SIMMLER, *Des sommes de Théologie*, Paris, 1871. — Sur les théologiens du XIIe s. GRABMANN, *Die Gesch. d. scholast. Methode.* T. II. Deux. partie, spéciale. Important, résume trad. contemporains. Études sur écoles de G^me de Champeaux et A. de Laon, Abélard, H. de S. Victor, R. de Melun, P. Lombard, école de Chartres, jusqu'à Präpositinus. Les Beitr. Gesch. Phil. Mitt. annoncent une étude de KREBS, *Der Wissenschaftliche Charakter d. Theol. nach d. Lehre d. Hochscholastik.*

§ 2. — *Le mysticisme des scolastiques.*

205. Mystique et scolastique. — Le mysticisme orthodoxe s'est développé parallèlement à la philosophie et la théologie scolastiques, il s'est pour ainsi dire greffé sur elles ; mais la première floraison du mysticisme spéculatif n'est pas antérieure au XIIe siècle.

La mystique constitue, pour les théologiens scolastiques, un département de l'ordre surnaturel ; elle est distincte de la *philosophie* scolastique et dès lors son étude ne ressortit pas de cette histoire. S'il en est parlé ici, c'est d'abord parce que la plupart des grandes personnalités du moyen âge furent à la fois philosophes, théologiens dogmatiques et théologiens mystiques ; ensuite parce qu'à côté du mysticisme catholique et *surnaturel,* il se fit jour, au moyen âge, des tendances mystiques *naturelles,* qu'on ne peut passer sous silence. Quelques notions générales sur le mysticisme feront comprendre ces distinctions.

206. Mysticisme pratique et spéculatif. — Il est malaisé de donner une définition du mysticisme. Le mot se rattache à la racine μυ (idée de *fermer, clore*) et désigne en général une tendance qui porte l'homme à s'unir à l'Infini d'*une manière intime et secrète.* Le mysticisme pratique est étroitement apparenté à la religion. Il est d'autant plus florissant que le sentiment religieux est plus universel. Par contre, le scepticisme religieux exclut le mysticisme.

Par *mysticisme spéculatif* on peut entendre une science s'inspirant de cette tendance, avec pour objet *la description des rapports de communication directe entre l'âme et Dieu, et l'explication de l'ordre universel par cette union.*

a) La *communication* nécessite une *contemplation,* qui découvre à l'intelligence la majesté et la grandeur de l'Infini, mais elle se parachève dans un *mouvement affectif* de l'être et dans une suave possession de Dieu. Ce repos de possession engendre une espèce d'immobilité, pouvant revêtir les formes les plus diverses *(apathie, quiétisme, anéantissement de la conscience,* etc.).

b) La communication est *directe.* C'est-à-dire qu'elle n'est pas basée sur une connaissance ordinaire de Dieu, la connaissance *analogique,* par l'intermédiaire des créatures ; mais sur une *intuition immédiate.* Voilà pourquoi, à côté des sens et de la raison, tous les mystiques admettent d'autres modes de connaître, que nous désignons sous le nom global de *visions internes.* — Ils admettent aussi des mouvements affectifs correspondants. Ce n'est pas l'homme qui s'élance vers Dieu ; il est cherché, et Dieu s'en empare. L'homme se met hors de soi, il ne s'aime pas, il n'aime que Dieu.

c) Cette union devient le *point culminant de l'activité psychique ;* toutes les autres études, et notamment les recherches philosophiques, y sont subordonnées.

207. Division du mysticisme. — Partant de ces idées, on peut diviser le mysticisme spéculatif :

1° En mysticisme *panthéiste et individualiste,* suivant le mode qui réalise la communication directe entre l'homme et Dieu. En effet, parmi les mystiques, les uns établissent l'union avec Dieu par une activité suréminente de nos facultés cognitives et appétitives. D'autres, pour rendre le commerce divin plus intime, identifient la substance même de l'homme avec celle de Dieu ; ils divinisent l'homme pour le rapprocher de l'Infini.

2° En *mysticisme surnaturel et naturel* ou *théologique et philosophique,* d'après que les intuitions mystiques sont attribuées à une intervention surnaturelle de Dieu, ou considérées comme l'œuvre de la nature et la plus haute manifestation de la vie psychique naturelle. Les philosophes indiens, Plotin, J. Scot Ériugène sont des représentants du mysticisme philosophique ; les scolastiques professent le mysticisme théologique.

Il est important de noter que *la plupart des formes historiques du mysticisme philosophique* sont à la fois *panthéistes.*

208. Caractères généraux du mysticisme. — Ces notions sur la mystique expliquent certains caractères généraux qui se retrouvent, plus ou moins dominateurs, dans toute science mystique :

1° Les hautes sphères de la contemplation mystique étant voilées d'un vague mystérieux, se prêtent aisément aux descriptions poétiques et aux mirages de l'imagination. De là l'emploi favori des allégories, des personnifications, des rapprochements ; de là aussi la faveur dont jouit la méthode *symbolique.*

2° L'union de l'âme avec Dieu étant le but de la vie pour les mystiques, ceux d'entre eux qui en même temps s'occupent de

philosophie, s'attachent de préférence aux problèmes de psychologie et de morale. De plus, on retrouve dans leur philosophie l'orientation générale de l'esprit mystique. C'est ainsi que, suivant le conseil de S. Augustin, ils concentrent toute leur attention sur l'*homme intérieur* ; ils accentuent volontiers le dualisme de l'âme et du corps, et la lutte que l'âme doit soutenir pour se dégager des entraves de la sensibité.

3° Les mystiques les plus exaltés professent un mépris hautain à l'endroit de la philosophie et des philosophes. Ils considèrent ceux-ci comme des égarés qui se méprennent sur le sens et la valeur de la science humaine. A la place de la raison spoliée, les mystiques mettent la foi affective.

209. Double forme du mysticisme médiéval. — Le moyen âge, époque de foi vigoureuse, est l'âge d'or du mysticisme ; les mystiques pratiques se cloîtrent dans la vie dévote, les spéculatifs écrivent des livres. Nous rencontrons le mysticisme sous la double forme individualiste et panthéiste.

Le mysticisme *panthéiste* apparaît avec J. Scot Ériugène, s'éclipse un instant, pour reparaître au XIIe s. (p. 247).

A côté de ce mysticisme hétérodoxe, se développe, parallèlement au courant scolastique ou dogmatique, un courant de mysticisme orthodoxe, mysticisme *théologique,* basant l'ascension de l'âme vers Dieu et vers la perfection sur une grâce d'ordre surnaturel, octroyée dès cette vie.

Sous peine d'être illogiques, *les scolastiques ne pouvaient admettre un mysticisme naturel ou philosophique*. En effet, d'après leur idéologie, la raison humaine ne peut connaître, et dès lors la volonté ne peut aimer Dieu qu'en partant de l'expérience sensible. Or cette connaissance *indirecte* de l'Infini n'établit pas la communication *directe,* phénomène central de la vie mystique. Voilà pourquoi les « voies mystiques », les ravissements et les extases qui unissent l'âme à Dieu, et qu'un Hugues de S. Victor ou un Bonaventure décrivent avec une ardeur si enthousiaste, se distinguent *essentiellement* de la connaissance philosophique de Dieu,

obtenue par négation et transcendance. Elles forment des degrés d'une échelle supérieure que l'homme ne peut gravir sans la grâce [1]).

Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre philosophie scolastique, théologie scolastique, mystique.

210. Sources du mysticisme médiéval. — Les élans mystiques de S. Augustin trouvèrent des échos au moyen âge. On consulta également les *Stromates* et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, le *de institutione coenobiorum* de Cassien et le *de vita contemplativa* attribué à Prosper d'Aquitaine. Mais avant tout on se reporta au pseudo-Denys l'aréopagite (dans la traduction de J. Scot Ériugène et d'autres), et il a été dit plus haut que le mysticisme panthéiste non moins que le mysticisme individualiste put s'en autoriser. Enfin, à partir de la fin du XIIe s., se manifestent les influences du mysticisme arabe.

211. Les premiers mystiques. Saint Bernard. — PAULIN D'AQUILÉE, ODON DE CLUNY, ANSELME DE CANTORBÉRY, HILDEBERT DE LAVARDIN ont écrit sur les degrés de l'ascèse inférieure, bien plus que sur la mystique. On trouve quelques théories mystiques chez RUPERT DE DEUTZ († 1135), ODON DE TOURNAI, GAUTIER DE LILLE, HONORÉ D'AUTUN. Ce dernier est une personnalité complexe, écrivain solitaire qui vivait au second quart du XIIe s. dans l'entourage de Christian, abbé de Ratisbonne, vulgarisateur plutôt que savant, poète à ses heures,

[1]) M. Delacroix établit entre la mystique et la scolastique des rapports qui reposent, ce nous semble, sur des confusions d'idées. « La scolastique, dit-il, ne va pas sans la mystique ; car elle est la science appliquée à la religion et part de cet axiome que tout est intelligible par la théologie, que tout par conséquent est réductible à la théologie ; mais cet axiome lui-même suppose que le penseur sent sa dépendance à l'égard de Dieu et s'efforce d'approfondir le sentiment de cette dépendance. La piété personnelle devient ainsi la condition de la science, mais comme cette piété n'est autre chose que le sentiment du divin, que la contemplation ascétique du rapport du moi à Dieu objet de la Mystique, la Mystique est à la base de la Scolastique. » *Essai sur le mysticisme spéculat. en Allem. au XIVe s.* p. 10. L'auteur confond théologie scolastique et philosophie scolastique, et pense à tort que la piété est une *condition* pour philosopher à la façon des scolastiques.

dont la production littéraire, des plus variées, ne comporte pas moins de trente-huit ouvrages et opuscules.

Mais l'étude méthodique des hautes sphères de la perfection date du XIIe s. Le premier grand nom est celui de S. BERNARD (doctor mellifluus, 1091-1153), qui peut être considéré comme le fondateur du mysticisme scientifique. Pour S. Bernard, la science n'est qu'un moyen de régénération spirituelle ; le but de la vie est l'amour de Dieu et celui-ci comporte quatre degrés. On y arrive par les douze stades de l'humilité. De S. Bernard on peut rapprocher GUILLAUME DE S. THIERRY.

212. Le mysticisme de S. Victor. — Pour trouver le code complet des lois qui régissent la marche de l'âme vers Dieu, il faut aller au sanctuaire du mysticisme, à l'école de S. Victor.

HUGUES DE S. VICTOR y fut l'initiateur et le plus remarquable représentant d'un mouvement mystique qui remplit tout le XIIe s. La théologie mystique s'occupe de la foi dans ses données objectives *(fides quae creditur, materia fidei)* et surtout dans le sentiment affectif qu'elle fait naître *(affectus, fides qua creditur).* Comme S. Augustin, dont il suit de près le mysticisme, Hugues décrit les étapes de l'ascension vers Dieu. C'est par l'œil de la contemplation que l'âme le saisit (p. 235)[1]). Toute connaissance s'effectuant par une ressemblance, l'âme trouve dans cette possession de Dieu un parachèvement de son être, et l'amour de Dieu, qui entraîne la contemplation, donne à l'âme sa forme la plus parfaite. Bien que cette union avec Dieu n'exige pas l'intervention d'une faculté distincte de l'intelligence, Hugues fait appel à un secours *surnaturel* de la grâce pour mener l'âme à ces hauteurs de la vision mystique. Par la *contemplatio,* l'âme plonge sans effort un regard libre et pénétrant sur l'être infini de son créateur[2]).

[1]) « Qui autem Spiritum Dei in se habent, et Deum habent ; hi Deum vident, quia oculum illuminatum habent, quo Deus videri potest, et sentiunt non in alio vel secundum aliud, quod ipse non est, sed ipsum et in ipso, quod est, quod praesens est. » Hier. III (P. L. 175, 967). Cf. OSTLER, *op. cit.,* p. 139. — [2]) « Tria sunt animae rationalis visionis : cogitatio, meditatio, contemplatio. » *Hom.* I (P. L. 175, c. 116). La cogitatio est un regard superficiel et extensif ; la meditatio est une réflexion délibérée et soutenue sur un point donnée, la « contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus. » Ostler remarque justement qu'il s'agit ici d'une *façon* de connaître une chose, tandis que la division du triple œil de l'âme est basée sur la diversité des *objets* à connaître, *op. cit.,* p. 145.

RICHARD DE S. VICTOR, prieur de l'abbaye mystique de 1162-1175, disciple immédiat de Hugues, est presque aussi connu que son maître *(de exterminatione mali et promotione boni ; de statu interioris hominis ; de eruditione hominis interioris ; de praeparatione animi ad contemplationem ; libri quinque de gratia contemplationis ; de arca mystica).*

Après eux, l'exubérance du mysticisme alla grandissant à S. Victor. De plus en plus on regarda l'acte de foi comme un sentiment purement affectif, indépendant des motifs mêmes de crédibilité. La philosophie passa pour une superfétation inutile. Le mépris de toute spéculation s'accuse chez ACHARD et GODEFROID DE ST-VICTOR, et atteint son plus haut degré chez GAUTIER, le successeur de Richard, pour qui la dialectique est l'art du diable. Il écrit un livre *In quatuor labyrinthos Franciae.* Nous retrouvons les mêmes tendances, en dehors de S. Victor, chez ADAM LE PRÉMONTRÉ et ADAM DE PERSEIGNE. Plus tard, THOMAS GALLUS, abbé de Verceil († 1246) fusionna la mystique des Victorins avec celle du pseudo-Denys, et marque la transition de l'école de S. Victor à celle de S. Bonaventure.

213. Bibliographie. — A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12 Jahr.* (Munchen, 1906). Rassemble les éléments histor. relatifs à ce personnage peu connu. Sur ses œuvres particuliers, nombreuses monographies de J. KELLE, 1901-1906 ds Sitzungsb. der k. Akad. d. Wissensch. in Wien. Philos.-histor. Klasse ; DAUX, *Un scolastique du XIIe s. trop oublié H. d'Autun* (Rev. sc. ecclés. et science cathol. 1907). VACANDARD, *Vie de S. Bernard, abbé de Clairveaux.* Paris 1895, 2 vol. Bon ; H. de S. Victor, v. n° et BUONAMICI, *Riccardo da S. Vittore, saggi di studio sulla filosofia mistica del sec. XII,* Alatri, 1898.

Œuvres de S. Bernard, éd. Mabillon, 1696 et 1719. Sur le mysticisme en général : DENIFLE, *Eine Geschichte d. christ. Mystik.* (Histor. polit. Bl., 1875) ; PACHEU, *Introduction à la psychologie des mystiques* (Paris, 1901) ; *Psychologie des mystiques. Les faits. Dante et les mystiques* (Paris 1909) Revue Générale du

P. Martin, *Revue Thomiste*, 1911. — SCHARPE, *Mysticism. Its true nature and value* (London, Sands, 1910). Notions et classifications nettes; H. OSBORNE TAYLOR, *The Mediaeval Mind*, 1911, t. II, Book V : Symbolism.

Section 2me. — La philosophie byzantine.

214. **Caractères généraux.** — Bannie d'Athènes par le décret de Justinien en 529, forcée d'évacuer Alexandrie lors de l'invasion des Arabes en 640, la philosophie grecque se transplante dans la capitale de l'empire d'Orient (p. 83). Elle s'y maintient pendant tout le moyen âge, mais son développement est irrégulier, lent, comme le génie byzantin lui-même. Bien que les idées antiques aient été recueillies de première main et dans leur forme originale par la philosophie byzantine, leur infiltration y est beaucoup plus superficielle que dans la science arabe, qui, on le verra, les reçut par de nombreux intermédiaires.

Prise dans son ensemble, l'œuvre de la philosophie byzantine est peu féconde ; elle a des allures encyclopédiques ; ses représentants se réclament les uns de Platon, les autres d'Aristote, sans avoir de personnalité bien marquée.

215. **Principaux représentants.** — Déjà les derniers tenants du néo-platonisme, Themistius et Proclus (p. 83), ont des attaches avec Byzance. LEONTIUS DE BYZANCE († vers 543) demande à l'aristotélisme une méthode dialectique pour justifier le christianisme. Au VIIe siècle ETIENNE D'ALEXANDRIE commente Aristote. L'*Isagoge* de Porphyre et les traités du pseudo-Denys jouissent aussi du plus grand ascendant dans les milieux byzantins. Malgré d'innombrables difficultés créées par les règnes tourmentés de la dynastie isaurienne, JEAN DAMASCÈNE († 750) tente une accommodation des doctrines aristotéliciennes et néo-platoniciennes au dogme chrétien. On peut dire que sa Πηγὴ γνώσεως est un premier essai de synthèse philosophique. Cet ouvrage célèbre contient une *Dialectica*, un catalogue *de haeresibus*, et un traité *de fide orthodoxa*. Ses divisions sont hiérarchisées et chaque partie contient des prolégomènes philosophiques (κεφάλαια φιλοσοφικά) où l'on trouve mainte doctrine aristotélicienne de logique et de métaphysique. L'ouvrage de J. Damascène était fort répandu, même en Occident (p. 161).

MICHEL PSELLUS L'ANCIEN et surtout le patriarche PHOTIUS remplissent le IXe s. Celui-ci est un philologue distingué et le premier philosophe de son temps. Il se fait l'ardent promoteur de l'aristotélisme, et poursuit de ses critiques le réalisme platonicien.

Ce que Photius entreprend pour la restauration de l'aristotélisme, ARETHAS, son disciple (Xe s.), le réalise pour le platonisme. Arethas appartient d'ailleurs, comme NICETAS LE PAPHLAGONIEN, et comme SUIDAS, l'auteur d'un lexique bien connu, à cette pléiade de savants que savait encourager l'esprit libéral et élevé de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète. Le Xe s. est un des plus brillants de la civilisation byzantine. Toutefois, le souffle qui anime la science byzantine au Xe s. n'est pas celui de la nouveauté ; ses représentants n'ont d'autre ambition que de garantir contre l'oubli le legs littéraire du passé et la collection des œuvres existantes. Il va sans dire que la philosophie bénéficie, comme les autres sciences, de ce souci conservateur.

La personnalité scientifique la plus marquante du XIe s. est MICHEL PSELLUS (1018-après 1096). Premier ministre de Michel Parapinakes, professeur de l'Académie de Constantinople — une création récente de l'empereur Constantin Monomache —, Psellus est l'initiateur d'un mouvement qui aboutit sans solution de continuité au platonisme de la renaissance italienne. Ce n'est pas un simple compilateur ; il professe un éclectisme teinté de néo-platonisme et d'aristotélisme. Psellus écrit des ouvrages platoniciens (par exemple Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος) ; il commente en outre le *Traité des cinq voix* de Porphyre, le Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote.

Le XIIe s., qui marque l'apogée de la science byzantine, n'est pas aussi fécond en œuvres philosophiques. Notons cependant le

nom de quelques commentateurs d'Aristote : JOHANNES ITALUS, successeur de Psellus à l'Académie, et qui comme lui unit l'étude d'Aristote à celui de Platon, ANNE COMNÈNE (1083-1148), MICHEL D'ÉPHÈSE, disciple de Psellus, et EUSTRATIUS de Nicée. Vers le même temps, THÉODORET DE SMYRNE écrit un traité de physique. NICOLAS DE MÉTHONE ne fait que copier en tout ou en partie le traité écrit au Ve s. par PROCOPIUS de Gaza contre là στοιχείωσις θεωλογική de Proclus.

216. Rapports de la philosophie byzantine et de la philosophie occidentale. — Le schisme grec (858) fut le point de départ de malentendus séculaires entre l'Occident et l'Orient. Aussi, avant le XIIIe s., le contact des deux civilisations est superficiel, et ces deux grandes familles humaines travaillent chacune de leur côté, sans échanger les résultats de leurs spéculations. Les croisades et surtout la prise de Constantinople en 1204 mettent fin à cet isolement : à partir du XIIIe s., un fait caractéristique marque l'évolution de la philosophie byzantine : *elle fait apport de ses idées à la philosophie occidentale.*

217. Bibliographie. — LUDWIG STEIN, *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner* (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. II, h. 2, 1896). — K. KRUMBACHER, *Gesch. der byzantin. Litteratur.* 2 Aufl. München, 1897. — Articles de M. HUIT, dans *Annales Philos. Chrét.*, 1895.

Section 3me. — La Philosophie orientale.

218. La philosophie chez les Arméniens, les Perses et les Syriens. — L'histoire des idées philosophiques chez les Perses, les Arméniens, les Syriens, les Arabes et les Juifs est plus complexe et plus mouvementée que celle des doctrines byzantines.

On sait peu de choses des doctrines philosophiques en Arménie. Nous y rencontrons cependant le nom d'un célèbre traducteur d'Aristote, DAVID L'ARMÉNIEN (vers 500 ap. J.-C.), disciple d'Olympiodore (p. 85).

En Perse, la cour hospitalière de Chosroës Nuschirwan recueillit les derniers représentants de la philosophie grecque, le Syrien DAMASCIUS, SIMPLICIUS, et une foule de néo-platoniciens bannis d'Athènes (p. 85). La présence de ces réfugiés de la science provoqua un mouvement philosophique aux Académies de Nisibis et de Gandisapore. A la cour de Chosroës, URANIUS traduisit Aristote et Platon en langue persane. Mais ce courant d'idées se perdit de bonne heure et son aboutissement à la philosophie arabe est douteux.

Les Syriens recueillirent de première main la succession de la philosophie grecque et la transmirent aux Arabes et indirectement aux Juifs. Les expéditions d'Alexandre le Grand avaient ancré en Syrie des traditions grecques si vivaces, que pendant de longs siècles la langue des vainqueurs d'antan régit les œuvres religieuses et profanes de la littérature syrienne. Au Ve s., THÉODORE DE MOPSUESTE, THÉDORET DE CYR, IBAS, CUMAS et PROBUS, de la brillante école Nestorienne d'Édesse, traduisirent du grec en syriaque et commentèrent des œuvres d'Aristote. L'école fut supprimée en 489 par Zénon ; mais au VIe s., les monophysites de l'école de Resaïna et de celle de Chalcis continuèrent l'œuvre de traduction. A Resaïna, Sergius traduisit les catégories d'Aristote, l'Isagoge de Porphyre, les œuvres du pseudo-Denys, en partie celles de Galien, et composa lui-même divers traités, où on relève des inspirations néo-platoniciennes. Au VIIe s. JACOB D'ÉDESSE ; divers Nestoriens des VIIe et VIIIe s. entreprirent d'autres traductions. En général, les philosophes syriens n'ont connu d'Aristote que l'*Organon ;* mais en même temps ils ont toujours accordé aux néo-platoniciens, à Porphyre surtout, de larges préférences : on ne s'en étonnera pas, si l'on songe que Porphyre et Jamblique étaient Syriens d'origine. C'est dans cette circonstance aussi qu'il faut chercher la cause de l'engouement dont fut l'objet plus tard dans la philosophie arabe l'*Isagoge* de Porphyre, à qui de nombreuses traductions syriaco-arabes procurèrent la popularité.

Les traductions gréco-syriaques, principalement celles de l'école

de Resaïna sont fort défectueuses, parce qu'elles s'attachent à la translation littérale sans se préoccuper du sens [1]).

219. Origine de la philosophie chez les Arabes. — Même avant l'hégire (622) et la conquête musulmane, qui soumit les Perses et les Syriens aux Arabes, ceux-ci étaient entrés en contact avec la civilisation chrétienne « de qui ils allaient recevoir le dépôt de la science, pour le lui rendre ensuite après l'avoir fait fructifier plusieurs siècles » [2]). La culture des sciences d'observation et les discussions religieuses avaient provoqué un mouvement philosophique autonome; mais la philosophie arabe ne devait prendre son essor définitif qu'au contact des idées grecques. En effet, quand en 750 les Abassides remplacèrent les Ommaïades, ils invitèrent à la cour de Bagdad les savants de la Syrie et, grâce à leur concours, imprimèrent une forte impulsion à la culture intellectuelle. Ce furent des Syriens qui initièrent les Arabes aux grandes œuvres de la philosophie grecque, en les traduisant du syriaque en arabe. Ce mouvement de traduction commença sous le Khalifat de El-Mansour (753-774), et fut plus vigoureusement poursuivi par El-Mamoun. Celui-ci fonda à Bagdad, vers 832, un bureau de traduction à la tête duquel on trouve HONAÏN BEN ISAAC (le JOHANNITIUS des scolastiques † 873), contemporain de Jean Scot Ériugène à la cour Palatine, et de Photius à Byzance. Ce travail fut continué au Xe siècle par des chrétiens syriaques, au nombre desquels nous citerons COSTA BEN LUCA. On traduisit non seulement des ouvrages de philosophie grecque [3]), mais encore des traités de médecine et de mathématiques. Les études philosophiques sont postérieures aux études scientifiques. Par contre, tandis que les écoles de Syrie s'étaient adonnées presque exclusivement à l'organon d'Aristote, les traducteurs firent connaître aux Arabes toutes ses œuvres fondamentales. En même temps ils transmirent les commentaires

[1]) POLLAK, *Entwickl. d. arab. u. judischen Philos. im Mittelalter*, p. 206. — [2]) CARRA DE VAUX, *Avicenne*, p. 49 (Paris, 1900). — [3]) Il y eut aussi quelques traductions d'œuvres persanes et indiennes, mais de moindre influence. *Ibid.*, p. 37.

d'Alexandre d'Aphrodisias, de Porphyre, de Themistius, d'Ammonius. Platon était moins connu, mais les traditions néo-platoniciennes étaient vivaces. On les rencontre dans une des premières œuvres traduites (au plus tard en 840), la fameuse *Théologie d'Aristote*, faussement attribuée au Stagirite, et qui n'est qu'une compilation des *Ennéades* (IV à VI) de Plotin faite au IIIe ou IVe s. [1]). De la célèbre *Isagoge* de Porphyre on a compté plus de cinq cents commentaires arabes.

Sous l'empire de ces idées surgit une philosophie arabe qui remplit trois siècles et demi et se développa successivement dans le royaume d'Orient et dans celui d'Espagne.

220. Caractères généraux de la philosophie arabe. — 1° *Respect d'Aristote*. Aristote est le philosophe κατ' ἐξοχήν, et les Arabes possèdent à un haut degré le pouvoir de condenser sa doctrine. Hommes de science, ils apprécient et accentuent la base empirique de son système. Toutefois, le péripatétisme des Arabes est altéré : d'abord l'interposition de plusieurs langues entre l'original et le texte traduit (du grec en syriaque, du syriaque en arabe, parfois en passant par l'hébreu) et surtout la défectueuse méthode de la traduction mot à mot n'avaient livré aux savants que des leçons imparfaites, obscures ou infidèles; de plus, les péripatéticiens arabes ont souvent interprété le Stagirite à travers les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias ou des néo-platoniciens; en outre ils ont transformé ou accentué des doctrines demeurées vagues dans les écrits du maître, notamment celles relatives à l'intellect; enfin les éléments aristotéliciens de la philosophie arabe y sont alliés à des éléments étrangers au péripatétisme. En réalité, les philosophes arabes ont abouti à :

2° Un *syncrétisme* qui leur appartient en propre. Leur explication rationnelle du monde emprunte son caractère distinctif aux théories de l'*émanation des sphères* et de l'*intellect humain*. Partisans de la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde,

[1]) Une paraphrase latine parut à Rome, en 1519, sous le titre : *Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta*, cité par CARRA DE VAUX, *op. cit.*, p. 74.

les péripatéticiens arabes de l'Orient, depuis El-Kindi jusqu'à Avicenne, tempérèrent le dualisme qui en résulte par la théorie de l'émanation ; et ce d'autant plus volontiers que l'émanation était enseignée par un écrit pseudo-péripatéticien de grande célébrité, la théologie d'Aristote [1]). Quant à la théorie de l'intellect humain isolé et universel, elle a son point de départ dans un texte obscur d'Aristote, que, sous couleur d'interprétation, on rapproche de données néo-platoniciennes. Aristotéliciens dans leur conception de la philosophie et de ses rapports avec la science, les Arabes traitent suivant l'esprit d'Aristote une foule de problèmes spéciaux, et ainsi s'expliquera que les scolastiques les prennent si volontiers pour guides. On reconnaît des résidus de la gnose alexandrine dans leur mysticisme, leurs théories sur le νοῦς, l'émanation, l'extase — si bien qu'au jour où la scolastique étudiera la philosophie arabe, elle recevra, par son canal, de nouvelles infiltrations néo-platoniciennes. Ces éléments platoniciens étaient attribués erronément à Platon qu'on essayait de concilier, vainement d'ailleurs, avec Aristote, au nom de l'unité de la tradition philosophique [2]). Enfin on retrouve chez les Arabes des traces de la science grecque ; les psychologues notamment souscrivent volontiers à la physiologie, parfois suspecte de matérialisme, de Galien et des autres médecins grecs.

3° *L'harmonie de la pensée philosophique et du dogme musulman* est une des préoccupations principales des philosophes arabes. Toutefois la plupart distinguent la religion du peuple, basée sur une exégèse littérale du Coran, de la religion des lettrés, fondée sur son étude philosophique. A cette préoccupation se rattachent les discussions entre les Mutakallimûn [3]) orthodoxes et de nombreuses sectes hérétiques dont on ne peut ici retracer l'histoire. On peut entendre par *scolastique musulmane* ou *arabe*, l'harmonie poursuivie entre le Coran et la philosophie [4]). Toute-

[1]) WORMS, *Die Lehre von d. Anfanglosigkeit d. Welt bei mittelalt. arabischen Philos. d. Orients, etc., op. cit.*, p. 13. — [2]) CARRA DE VAUX, *op. cit.*, pp. 79, 272. — [3]) Par « Mutakallimûm » il faut entendre tous ceux qui s'occupent de problèmes philosophico-religieux. POLLAK, *op. cit.*, p. 214. — [4]) CARRA DE VAUX, *op. cit.*

fois, il ne faut pas perdre de vue que la philosophie des Arabes a un sens autonome, comme explication du monde, *indépendamment* de sa subordination au Coran. Il faut appliquer à la philosophie arabe, au sujet de ses rapports avec le Coran, ce qui a été dit plus haut au sujet de la scolastique occidentale et de ses rapports avec le dogme chrétien (p. 123).

221. Branche orientale des Philosophes proprement dits. El-farabi. Avicenne. — Le mutazilit AN-NAZZAM (vers 835) est cité comme le premier philosophe arabe. Familier d'Alexandre d'Aphrodisias, il reprit sa défense de la liberté humaine. Un peu plus tard, EL-KINDI († vers 873) contemporain de Jean Scot Eriugène, est un encyclopédiste d'une fécondité rare et un traducteur important. Il s'adonna de préférence à la logique. Ses écrits philosophiques n'existent plus que dans des traductions latines récemment publiées, et dues à Gérard de Crémone et à J. Avendeath (v. p. l.). Il remania probablement une traduction arabe primitive de la Théologie d'Aristote.

Plus connu des scolastiques est EL-FARABI († 949/50), autre savant de l'école de Bagdad, le plus grand philosophe arabe avant Avicenne, interprète et commentateur des auteurs grecs, bien plus que leur traducteur. Son œuvre philosophique est considérable, et on possède de lui plusieurs traités importants. Parmi les ouvrages de logique qui ont fait sa célébrité et témoignent d'une profonde connaissance d'Aristote, on cite de préférence ses commentaires sur les *Derniers Analytiques*, un traité *de ortu scientiarum*, un autre *de intellectu et intelligibili*, souvent cité au moyen âge. L'idée panthéiste est contenue en germe dans la métaphysique de Farabi, celle-ci portant les marques évidentes de la théorie néo-platonicienne de l'émanation divine. Le système s'achève par des tendances mystiques. M. Carra de Vaux fait à Farabi l'honneur d'avoir introduit définitivement la théorie de l'intellect agent, forme pure séparée de la matière, et il fait de lui ce bel éloge : « Farabi fut une nature véritablement puissante et singulière. Il est, à mon sens, plus attrayant qu'Avicenne, ayant plus de feu intérieur, capable d'élans plus brusques et de coups moins

prévus. Sa pensée fait des bonds comme celle d'un lyrique ; sa dialectique est aiguë, ingénieuse et contrastée, son style a des mérites de concision et de profondeur rares » [1]).

Le successeur de Farabi [2]), IBN-SINA (AVICENNE, 980-1037), à la fois théologien et médecin, est un des principaux philosophes arabes. Malgré les vicissitudes d'une vie très agitée, il parvint à écrire un nombre d'ouvrages qu'on dit dépasser la centaine. Avicenne est, dans le camp arabe, un des plus fidèles interprètes d'Aristote. Parti de la synthèse de Farabi, il la dépouille de plus d'une idée néo-platonicienne pour mieux se rapprocher du véritable péripatétisme.

Parmi les traités généraux sur la philosophie, citons le *Chifâ,* que les scolastiques traduisent par *Sufficentiae,* (logique, mathématique, physique et métaphysique ; la *Metaphysica Avicennae sive ejus prima philosophia,* publiée en 1499 à Venise, paraît être une partie du Chifâ) ; le *Nadjât,* abrégé du premier ; le *Livre des théorèmes et des avertissements ;* le *Guide à la Sagesse ;* la *Philosophie d'Aroudi ;* la *Philosophie d'Alâ.* Des traités spéciaux abordent une foule de questions importantes, sans compter qu'Avicenne laissa de nombreux ouvrages mystiques et scientifiques (surtout pour la médecine et l'astronomie).

La logique, au caractère net et concis, libre commentaire d'Aristote, accorde une place centrale à la définition et au raisonnement. Elle est l'instrument qui sert à l'acquisition de la philosophie, non la philosophie même. La classification des sciences philosophiques d'après Avicenne fut classique au moyen âge et les scolastiques du XIIIe siècle s'y rapportèrent avec prédilection : la physique, la mathématique et la théologie, ayant chacune une partie pure et une partie appliquée, forment la philosophie spéculative ; l'éthique, l'économique, la politique constituent la philosophie pratique.

A la métaphysique Avicenne réserve le premier rang, et le

[1]) *Op. cit.,* pp. 102-116. — [2]) Les « frères de la pureté » qui apparaissent à la même époque, sont des encyclopédistes et des vulgarisateurs ; en même temps ils forment une secte mystique. Dieterici a publié des extraits de leurs œuvres.

grand problème qui le préoccupe est celui de la *procession* des êtres, ou la génération du multiple hors de l'un. Au faîte de l'empyrée métaphysique se trouve le Premier, Dieu, Intelligence parfaite, Bien absolu. Du premier être découle le premier causé. « Du fait que le premier causé connait le premier être découle une intelligence qui est la première située au-dessous de lui, soit celle de la sphère de Saturne ; du fait que le premier causé se connaît lui-même comme nécessaire par le premier être, découle l'existence d'une âme qui est celle de la sphère limite ; du fait qu'il se connaît comme possible par lui-même découle l'existence du corps de cette sphère limite. Ce mode de procession se répète ensuite en descendant l'échelle astronomique. De l'intelligence de Saturne, en tant qu'elle connaît Dieu, découle l'intelligence de la sphère de Jupiter ; de la même intelligence, en tant qu'elle se connaît elle-même, découlent l'âme et le corps de la sphère de Saturne. La dérivation continue ainsi jusqu'à ce qu'on arrive à l'Intellect agent ; là elle s'arrête ; il n'y a en effet aucune nécessité, observe Avicenne, qu'elle continue indéfiniment » [1]).

La théorie de la procession des sphères est complétée par celle de leur motion, et l'une et l'autre fournissent une explication synthétique des données astronomiques des Arabes : le mouvement circulaire qui entraîne les sphères trouve sa raison dernière dans la finalité exercée par Dieu, l'âme intelligente de chaque sphère recherchant le Bien suprême dont l'intelligence les attire. — L'intellect agent, la dernière engendrée des intelligences pures, gouverne notre monde, car c'est de lui que découlent, grâce à l'influence des mouvements célestes, toutes les formes substantielles que doit recevoir la matière sublunaire. Par là on voit que l'intellect agent ne joue pas seulement un rôle psychologique, mais que dans le processus des émanations il est principe métaphysique d'où émergent les âmes humaines, au même titre que les autres formes terrestres. Quant à la matière, elle n'est pas, comme pour Farabi, un effluve de l'âme, mais un élément éternel,

[1]) CARRA DE VAUX, *op. cit.,* p. 247.

coexistant avec Dieu, et affecté d'une complète indifférence à être ou à ne pas être.

La théorie des causes, la solution aristotélicienne du problème des universaux, et notamment sa thèse de l'individualité des substances et des trois états de l'essence *(ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem* [1]) donnent aux autres doctrines de la métaphysique d'Avicenne des allures franchement aristotéliciennes, grâce auxquelles elle s'est imposée à l'attention des scolastiques occidentaux.

En psychologie, Avicenne souscrit à la doctrine aristotélicienne sur les facultés de l'âme. Tout en réduisant le nombre des facultés que les frères de la pureté avaient multipliées à l'excès, il se laisse aller à des développements parfois excessifs. C'est ainsi qu'il reconnaît dans l'entendement spéculatif (intelligence passive propre à chaque homme), un quintuple stade, correspondant à des *actuations* successives, — sans compter l'intervention de l'intellect agent, forme séparée, dont l'illumination est nécessaire à toute activité intellectuelle. Ces stades sont : l'intelligence matérielle, possibilité absolue de connaître; l'intelligence possible, nantie des vérités premières ; l'intelligence en acte, ou parfaitement préparée à recevoir d'autres connaissances ; l'intellect acquis, en possession de ces connaissances ; l'esprit saint, ou l'intuition mystique réservée à quelques privilégiés. — Par contre d'autres facultés, comme la cogitative, font l'objet d'intéressants développements. — Il n'y a ni préexistence ni métempsycose des âmes humaines. Leur spiritualité et leur immortalité sont prouvées abondamment, et cette immortalité doit être personnelle : là encore on trouve une affirmation de l'individualisme par lequel Avicenne s'efforce de contre-balancer les tendances panthéistes de sa théorie de l'émanation. Comme chez Farabi, la philosophie d'Avicenne reçoit un couronnement mystique ; elle fait place à de nombreux degrés de l'extase et de la prophétie (néo-platonisme) [2].

[1]) *Logique*, édit. Venise, 1508, fol. 12. V. A. — [2]) Signalons encore ALHAZEN, *psychologue* et physicien, dont le traité sur la lumière fut traduit par Witelo.

222. Théologiens orthodoxes et mystiques. Gazali. — GAZALI (1058-1111) est le plus significatif des théologiens qui engagèrent la lutte contre les philosophes proprement dits, au nom de l'orthodoxie musulmane. Dans ses ouvrages fondamentaux, *La destruction des philosophes* et *La rénovation des sciences religieuses*, il rejette comme hérétiques une foule de solutions défendues par les philosophes, notamment l'éternité du monde [1]), le mode de procession des sphères. A leur science rationaliste il veut substituer une théologie orthodoxe ; il ne rejette pas les services de la spéculation, à condition que celle-ci soit humble et soumise, dépouillée de subtilités, et que, dans aucun cas, elle ne prétende suffire à fonder les vérités de foi. La théodicée de Gazali est celle du Coran. Il en est de même de sa morale, bien que celle-ci accuse en outre des infiltrations d'idées grecques et aussi d'idées chrétiennes. La morale est indissolublement liée à la mystique.

Le soufisme ou la mystique orthodoxe des musulmans n'est pas le fruit du Coran ; elle résulte des trois grandes influences indienne, néo-platonicienne, chrétienne, celle-ci donnant au soufisme sa physionomie caractéristique. Doué d'un tempérament profondément mystique, Gazali étudie tous les degrés de la science intuitive, œuvre de l'ascèse et de la foi, tandis que la connaissance ordinaire est œuvre du sens et de la raison. A l'instar de la mystique chrétienne, la mystique de Gazali et des soufis orthodoxes n'est pas panthéiste. Ce fait est d'autant plus remarquable que, à l'encontre de la mystique chrétienne, l'extase paraît être mise à la portée naturelle de l'homme. « .... Gazali et les soufis orthodoxes considérèrent l'ascétisme comme un moyen régulier de parvenir à la science, et l'extase comme devant être obtenue, au bout d'un temps plus ou moins long, par les exercices de l'ascèse. Ainsi que nous le disons, une telle doctrine ne saurait être imputée au christianisme ; l'idée que

[1]) La théorie de l'éternité ou de la non-éternité du monde servait de « Schibboleth » entre croyants et incroyants. WORMS, *op. cit.*, p. 268.

Dieu pourrait être en quelque sorte forcé dans son secret par la persévérance âpre de l'ascète, n'a d'analogue que dans l'Inde »[1]).

A côté de la mystique orthodoxe, il y eut dans le monde musulman, dès les temps d'Avicenne, une mystique à forme néo-platonicienne, sous le nom de « philosophie illuminative », et elle parut au grand jour au milieu du XII[e] s.

223. Branche occidentale de l'école philosophique. Averroès. — Après Avicenne, la philosophie arabe va déclinant en Orient, mais son renom se perpétue en Espagne. L'Espagne du X[e] s. est le rendez-vous des races les plus diverses ; grâce à une grande liberté de penser, elle est jusqu'au XIII[e] s. le théâtre d'un intense mouvement d'idées.

Parmi les Arabes d'Espagne, les principaux sont AVEMPACE (fin XI[e] s.-1138), et ABUBACER (Ibn Thofail 1100-1185), deux auteurs à tendances plutôt mystiques, et surtout Averroès, dont l'ascendant sur le moyen âge occidental fut considérable.

Né à Cordoue en 1126, AVERROÈS (Ibn Rochd) pratique l'art médical, à l'exemple d'Avicenne, dont la vie agitée présente d'ailleurs avec celle d'Averroès de nombreuses ressemblances. Car après avoir connu les honneurs à la cour des grands, Averroès encourut leurs disgrâces. Il mourut en 1198. Averroès est avant tout un commentateur de l'encyclopédie aristotélicienne ; son admiration pour le Stagirite tient du culte. Et cependant, ses commentaires, pas plus que ceux d'Avicenne, et pour les mêmes motifs, ne livrent sur tous les points l'authentique doctrine d'Aristote. Averroès est également l'auteur de traités originaux. En philosophie, citons la *Destruction de la destruction*, réponse à Gazali ; *Quaesita in libros logicae Aristotelis ;* quatre traités sur l'unité de l'intellect[2]) ; *de substantia orbis ;* divers

[1]) CARRA DE VAUX. *Gazali*, p. 207. Nous lui empruntons l'exposé de la doctrine de Gazali. — [2]) *De animae Beatitudine ; libellus seu epistola Averroes de Connexione intellectus abstracti cum homine* t. X édit. Venise) ; un traité sur l'intellect matériel dans une traduct. hébraïque publiée et traduite en allemand par L. HANNES (Halle, 1892) ; *tract. Averroys qualiter intellectus materialis conjungitur intelligentiae abstractae*, dont Renan publie des extraits (*Averroès et l'Averroïsme).*

traités sur l'accord de la loi religieuse et de la philosophie. Les caractères du mode de philosopher des Arabes trouvent en lui leur plus énergique expression. Voici ses théories principales :

1° *L'intelligence des sphères*, leur émanation et leur subordination hiérarchique. Le ciel se compose de plusieurs orbes, ayant chacun une intelligence qui est sa forme. Le premier moteur met en mouvement la première sphère, celle-ci propage le mouvement aux sphères planétaires, jusqu'à la lune dont l'intellect humain est le moteur *(intelligentia vel motor Lunae)*. Cet intellect, qui interviendra dans nos actes d'intelliger, conserve comme chez Avicenne une valeur métaphysique.

2° *L'éternité et la potentialité de la matière.* Tandis que les Arabes orientaux, à l'instar des néo-platoniciens, placent la matière ou le principe des imperfections dans la région du néant, Averroès conçoit la matière, non comme un vide, mais comme une puissance universelle contenant en germe toutes les formes. Placé en face de la matière éternelle, le premier moteur *(extractor)* dégage *(extractio)* les forces actives de la matière : le monde matériel naît de la suite ininterrompue de ces développements. La série des générations est nécessaire, infinie *a parte ante* et *a parte post.*

3° *Le monisme de l'intellect humain et la négation de l'immortalité personnelle.* L'intelligence humaine est la dernière des intelligences planétaires, une forme immatérielle, éternelle, séparée des individus, et douée d'unité numérique. Cette intelligence est à la fois intellect actif et intellect matériel ou possible. La raison humaine tout entière est impersonnelle et objective ; elle est le flambeau qui éclaire les âmes individuelles, et assure l'inaltérable participation de l'humanité aux éternelles vérités[1]).

[1]) « Cum ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis, possumusque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse aeternam,... ideo oportebit intellectum materialem non posse denudari a principiis universalibus natura notis universae humanae speciei. » *De anima*, III, ed. Juntes de Venise, 1550, p. 165 R. B.

Dès lors, voici comment s'opère dans l'homme individuel l'acte d'intelliger : par son action sur les images sensibles, propres à chaque homme, l'intelligence séparée contracte une union accidentelle avec l'individu suivant les dispositions de chacun, sans que ces unions multiples altèrent son unité intrinsèque [1]). Ce premier degré de possession engendre dans l'individu l'*intellect acquis,* qu'on peut appeler « la raison impersonnelle en tant que participée par l'être personnel » [2]), mais il est des unions plus intimes de l'homme avec l'intellect universel : celle qui résulte de la possession actuelle des essences abstraites ; et, au degré le plus élevé, celle que réalisent la connaissance mystique et l'illumination prophétique [3]).

De cette doctrine découlent l'évanouissement de la conscience individuelle, l'impersonnalité de la survie ; le bonheur réside dans une union de plus en plus intime avec l'intelligence de la race ; les âmes humaines individuelles meurent, mais l'humanité est immortelle dans l'éternité de la raison objective. Averroès

[1]) « Et, cum declaratum est... quod impossibile est ut intellectus copuletur cum unoquoque hominum, et numeretur per numerationem eorum per partem, quae est de eo quasi materia, secundum intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellectae cum nobis, et sunt intentiones imaginatae, etc. » *Ibid.*, p. 164 V.A. Beaucoup d'historiens de la doctrine averroïste n'attribuent l'unité qu'à l'*intellect actif ;* celui-ci agirait sur l'*intellect matériel* ou passif, multiplié dans les individus. Averroès va plus loin, comme on l'a vu par les textes cités. Cf. tout le commentaire du livre III *De anima* et les opuscules sur l'intellect séparé. De même, les grands scolastiques du moyen âge, p. ex. S. Thomas dans son traité *de unitate intellectus,* Dante dans le *Purgatoire* XXV, 64, et les averroïstes du XIII[e] s. (Siger de Brabant p. ex.) qui furent de scrupuleux commentateurs d'Averroès, lui attribuent la thèse de l'unité de l'intellect agent et de l'intellect possible, ou parlent de l'unité de l'intelligence humaine en général. La terminologie complexe qu'on trouve chez Averroès comme chez les autres philosophes arabes est l'origine de cette diversité d'interprétation. A certains endroits, Averroès énumère jusque cinq intellects : actif, passif, matériel, spéculatif, acquis. Cf. Avicenne (p. 278). Renan même, dont s'inspirent en général ceux qui parlent de l'unité du seul *intellect agent,* écrit que l'intellect matériel d'Averroès — et par là il entend la « capacité de savoir » — est incorruptible, éternel, unique, semblable en tout à l'intellect actif. V. *Averroès et l'Averroïsme* 5[me] édit., pp. 139 et 140. — [2]) RENAN, *op. cit.*, p. 140. — [3]) Ita ut ipse idem recipiat seipsum, *de animae beatit.* c. 4.

résout logiquement des problèmes dans lesquels Aristote s'embarrasse.

4° *L'interprétation allégorique du Coran et la philosophie.* Plus d'une doctrine d'Averroès va à l'encontre de la religion musulmane. Cette hétérodoxie fut même, aux yeux des califes, une cause de suspicion qui amena la disgrâce du philosophe. Celui-ci cependant n'est ni un impie ni un adversaire de la religion du Coran ; mais le système de rapports qu'il établit entre la foi et la science le mène au rationalisme. Il distingue en effet entre l'interprétation littérale du Coran, bonne pour les illettrés, et l'interprétation allégorique, accessible aux philosophes. L'interprétation allégorique, seule, donne accès aux vérités supérieures ; elle n'est pas en tous points d'accord avec l'interprétation littérale, qui ne peut, par elle même, montrer le resplendissement du vrai. C'est la raison philosophique qui décide ce qui est tradition dans la religion, quels dogmes il convient d'interpréter et dans quel sens. Ces principes lui permirent notamment de trouver un terrain d'entente entre la thèse de l'origine temporelle du monde, défendue par Gazali, et la thèse péripatéticienne de l'éternité : Averroès tente la conciliation dans un traité spécial [1]). Ainsi sont posés les premiers jalons de la doctrine des deux vérités, dont les averroïstes latins feront grand usage.

La lignée des philosophes arabes s'éteint, peut-on dire, avec Averroès, mais leur influence va se répercuter dans la philosophie juive, et surtout dans la philosophie occidentale du XIII[e] s.

224. La philosophie chez les Juifs. Saadja. — La philosophie juive — en laissant de côté la mystique, greffée sur la Cabale — se spécifie par la compénétration du judaïsme et de la philosophie grecque. Ce caractère, qui déjà apparaît dans la

[1]) Publié par WORMS, *op. cit.* Au sujet de la création temporelle du monde, Averroès écrit p. ex. : omnia ista sunt existimationes vulgares, valde sufficientes secundum cursum quem nutriuntur homines in eis, non secundum sermonem sufficientes. *Comment. Physique d'Aristote,* t. IV, Opera, (Venise 1560), l. VIII, c. 1, p. 271[v].

synthèse de Philon, se retrouve au moyen âge ; mais il faut ajouter que les idées grecques dont s'inspirent les philosophes juifs leur sont transmises par les Arabes. On a même pu dire que « la philosophie arabe n'a réellement été prise bien au sérieux que par les Juifs » [1]). Parmi les écrivains philosophiques antérieurs au XIe s., citons le médecin-logicien ISAAC ISRAELI († 940) ; le caraïte DAVID BEN MERWAN et surtout son contemporain et adversaire SAADJA (892-942), qu'on a appelé le premier philosophe juif. Son ouvrage capital, « Amânât » *livre de la foi et de la science*, est la pierre fondamentale de toute la philosophie religieuse des Juifs. Cette œuvre d'exégèse, écrite en 933, est aussi une apologétique, puisqu'elle tend à montrer l'harmonie du dogme et de la raison. Saadja est éclectique dans ses emprunts ; il demande ses arguments philosophiques aux grecs et aux arabes rationalistes aussi bien qu'aux arabes orthodoxes. Le traité est écrit en arabe, mais il fut soumis à deux traductions hébraïques, dont l'une fut terminée en 1186 par Jehuda ben Saul ibn Tibbon.

C'est principalement en Espagne que se développa la philosophie des Juifs, de même que leur science et leur littérature, grâce à la grande liberté dont ils jouissaient sous la domination arabe.

225. Avicebron, Maimonide. — SALOMON IBN GEBIROL (AVICEBRON, vers 1020-1050/70) est un de leurs hommes marquants. Il a beaucoup d'idées originales, bien qu'il soit vivement influencé par le néo-platonisme arabe. Dieu ou l'être suprême, un et inconnaissable (Plotin), est l'inaltérable source d'où déborde toute réalité. Il produit d'abord l'esprit cosmique, composé de matière et de forme. Cette matière et cette forme cosmiques sont deux principes uniques et universels, dont parti-

[1]) RENAN, *op. cit.*, p. 173. NEUMARCK (*op. cit.*, n° 226) range les philosophes juifs du moyen âge en trois groupes : le premier (Israeli, Saadja, Almoqammes, Abusahal, Bachja) se base sur la Physique d'Aristote ; le second (Gebirol, Abraham bar Chija, Moïse Ibn Esra et d'autres) s'appuie sur la métaphysique ; Maimonide fait retour vers les principes de la Physique.

cipent tous les êtres finis, et que le vouloir de Dieu étreint dans une indissoluble union. De l'inaltérable puissance génératrice de la matière et de la forme cosmiques jaillissent, par degrés et par intermédiaires, tous les autres êtres, spirituels et corporels ; et chacun d'eux porte dans son sein, outre la forme et la matière communes, des formes et des matières propres, constitutives de ses perfections spécifiques et individuelles. C'est ainsi que dans l'homme on trouve, outre la forme et la matière cosmiques, des principes de corporéité et de spiritualité, et notamment trois âmes distinctes, rattachées aux manifestations de la vie végétative, sensible, intellectuelle. Vers Dieu ou le Bien absolu et unique tendent tous les êtres, comme vers leur fin. Le panthéisme émanatif et le pluralisme des matières et des formes dans les êtres particuliers sont les idées organiques de la métaphysique d'Avicebron. Ce système est exposé dans son ouvrage fondamental, *Fons Vitae*, le seul que connurent les scolastiques du XIIIe s., et qui exerça sur eux le plus grand ascendant.

Au nom d'Avicebron joignons celui de JOSEF IBN ZADDIK († 1149). Son *Microcosmos* marque la transition entre la science religieuse que les Mutakallimûn opposaient aux philosophes, et l'aristotélisme juif, tel qu'il s'incarne dans Moïse Maimonide.

MOÏSE MAIMONIDE (1135-1204), en effet, dans son *Livre des préceptes* et dans son *Guide des égarés*, (que les scolastiques appellent *Dux neutrorum sive dubiorum)* essaie de concilier Aristote avec le judaïsme. La véritable connaissance de Dieu est le but suprême auquel la religion et la science tendent par des efforts convergents. Sans verser dans les excès de la méthode allégorique, Moïse Maimonide ne reconnaît pas à l'exégèse littérale des droits absolus, et tient que le texte biblique doit être interprété de manière à ne pas contredire des vérités scientifiques établies avec certitude [1]) : principe qui suscita dans les écoles juives de retentissantes controverses. La philosophie que veut instaurer Maimonide est celle d'Aristote ; mais il la comprend à la façon

[1]) POLLAK, *op. cit.* (*Arch. Gesch. Philos.*, 1904, p. 453).

d'Averroës, dont on s'est plu à rapprocher sa doctrine. De Dieu on peut dire ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est. Une hiérarchie de sphères établit une chaîne entre Lui et les êtres du monde. Maimonide n'affirme pas l'éternité de la matière. L'intellect humain est unique et séparé ; seul l'intellect acquis est multiplié dans les individus humains. Une illumination supérieure de ce flambeau de vérité, à laquelle tout homme peut prétendre, produit l'état prophétique, ou le summum de la connaissance et du bonheur.

Maimonide est le dernier grand représentant de la philosophie juive. Son système religieux parce que teinté de rationalisme, suscita des oppositions de la part des théologiens plus rigoristes, et fut l'objet de longues controverses dans les milieux juifs du XIIIe et du XIVe siècle.

226. Bibliographie. — On trouvera des *vues d'ensemble* dans MUNCK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, etc. Paris, 1859 ; et les articles de L. STEIN, *Das erste Auftreten d. griech. Philos. unter d. Araben* (Arch. f. Gesch. d. Philos., VII, 3, p. 353, 1894) ; *Die Continuität d. griech. Philos. in d. Gedankenwelt der Araber* (*ibid.*, 1898, pp. 412 et suiv. ; 1899, p. 379). — J. POLLAK, *Entwicklung d. arab. u. jüdischen Philos. im Mittelalter* (*ibid.*, XVII, pp. 196 et 433). Bien fait. — HORTEN, *Die Entwicklungslinie d. Philos. im Kulturbereiche d. Islam* (*ibid.*, 1909, p. 166. — BOER, *Geschichte d. Philos. in Islam* (Stuttgart, 1901). Excellent. — BROCKELMANN, *Geschichte d. arabischen Litteratur*, Bd. I, II, (Weimar, 1898-1902). — C. SAUTER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern u. Arabern* (Arch. Gesch. Phil., XVII, 516, 1904). — FORGET, *Les Philosophes arabes et la Philosophie scolastique* (*Compte-rendu du Congrès scient. intern. des cath.*, pp. 233 et suiv.). Bruxelles, 1895. — H. BAUER, *Die Psychol. Alhazens auf Grund von A. Optik* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., 1911, X, 5).

HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Farabis* etc. (Beitr. Gesch. Philos. Mitt. Munster, V, 3, 1906). M. WINTER, *Ueber Avicennas opus egregium de anima*, Munich, 1903. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900, Bien fait. Contient aussi une histoire des philosophes antérieurs à Avicenne ; du même : *Gazali*, Paris, 1902. Étudie en même temps la théologie et la mystique musulmanes. MIGUEL ASIN a publié une étude appréciée : *Algazel, dogmatica moral ascetica*, Zaragoza, 1901, et annonce un dictionnaire technique de philosophie et de théologie musulmanes. — STEINSCHNEIDER, *Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (Mém. acad. impér. science Petersbourg, VIIe série, t. XIII, 4, 1869) et nombreux autres travaux. — L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philos.* (Paris, Leroux, 1909. Publicat. école lettres d'Alger, t. XLI). Bon ; *Accord de la Religion et de la Philos.*, traité d'Ibn Rochd, trad. et annoté. — MANSER, *Das Verhältniss von Glaube u. Wissen bei Averroes*, (Jahrb. f. Phil. spek. Theol. 1908). Établit qu'A. aboutit à la théorie des deux vérités et combat Miguel Asin sur ce point, v. p. l. Philos. de S. Thomas ; *Die göttliche Erkenntniss d. Einzeldinge u. die Vorsehung bei A.*, (*ibid.*, 1908). — DONCŒUR, *La religion et les maîtres de l'averroisme*, (R. sc. ph. et th., 1911). Resume Gauthier. — WORMS, *Die Lehre v. d. Anfanglosigkeit d. Welt bei d. mittelalt. arab. Philos. d. Orients und ihre Bekämpf. durch d. arab. Theologen* (Beitr. Gesch. Philos. Mitt., III, 4). Étudie à propos d'une question spéciale l'influence des idées néo-platon. et aristotélic. — RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, 3me édit. Prem. Partie. Bon. — D. NEUMARK, *Gesch. der jüdischen Litteratur d. Mittelalters nach Problemen dargestellt*, (Berlin, 1908 et 1910). Bd. I. Die Grundprincipien Buch I. Einleitung, Buch II. Materie u. Form. Bd. II. Buch III. Attributenlehre, h. 1, consacré tout entier à philos. grecque et juive de l'antiquité. — GUTTMANN, *Die Religionsphilosophie des Saadja*, Göttingen, 1882. Étude des sources grecques et arabes. — W. ENGELKEMPER, *Die Religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über d. hl. Schrift.* Étude apologétique du 3me traité de l'Amânât. — GUTTMANN, *Die Philosophie d. Salomon ibn Gabirol*, Göttingen, 1889, et l'introduction de la monographie de Wittmann sur S. Thomas et Avicebron ; WITMANN, *Zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol's) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie*, (Beitr. Gesch. Philos. Mitt., V, 1, Münster, 1905). Montre en quoi Avicebron s'écarte de Plotin. — A. GRÜNFELD, *Die Lehre vom göttlichen Willen bei d. Jüdischen Religionsphilosophen d. Mitt. von Saadja bis Maimûni*, (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. 1909, VII, 6). GUTTMANN, *Die philos. Lehren des Isaak ben Salomo Israeli* ds Beitr. Gesch. Phil. Mitt., X, 4. — LÉVY, *La métaphysique de Maimonide*, Dijon, 1905. — Édit du *Guide des égarés de Maimonide* (en arabe et frcs), par MUNCK, Paris, 85-866, 3 vol. — MOSES BEN MAIMON, *Sein Leben, seine Werke u. sein Einfluss*, publié à l'occas. du centenaire de sa mort, Bd. I, (Leipzig, 1908, contient 12 travaux, notamment H. COHEN, *Charasteristik d. Ethik M.* et GUTTMANN, *Der Einfluss der maimonidschen Philos. auf d. christl. Abendland*). — MAX DOCTOR, *Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, etc.*, Munster, 1895 (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., II, 2).

Aux XVe et XVIe s. on a publié des traductions latines d'Alfarabi, d'Algazel, d'Avicenne et d'Averroès. D'Averroès surtout les éditions sont nombreuses, et ses commentaires sont joints aux éditions d'Aristote. Tous ces ouvrages sont devenus rares. Une réédition critique s'impose. On a publié en 1515 16 en latin les œuvres de Isaac Israeli. L'Amânât de Saadja est publié en arabe par Landauer, en hébreu en 1562 et 1789, et partiellement traduit en allemand par Block (1879). Horten qui depuis 1906 annonce une édit. crit. de la Métaph. et de la Psych. d'Avicenne, a traduit plusieurs œuvres en allem., *Das Buch der Genesung d. Seele* (Leipzig, 1907-1909) ; *Metaphysik*, (Halle, 1907). — DIETERICI, *Die sogenannte Theologie d. Aristoteles*, 2 vol., Leipzig, 1882-83, édit. et trad. allemand. — Dr A. NAGY a édité les opuscules d'Alkindi, *Die philosophischen Abhandl. des Al-Kindis*, Munster, 1897 (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. II, 5).

DEUXIÈME PÉRIODE

La philosophie médiévale au XIIIe siècle

—

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS GÉNÉRALES

227. Philosophie occidentale, arabe, juive et byzantine. — Le XIIIe s. est l'âge d'or de la philosophie médiévale, et c'est en Occident que son triomphe éclate. A la fin du XIIe s., la philosophie occidentale entre en contact avec les philosophies arabe, juive et byzantine ; mais c'est à son profit exclusif. On dirait terminé le rôle historique des Arabes et des Juifs, tandis que le génie byzantin sommeille jusqu'à la Renaissance.

En effet, la lignée des philosophes arabes s'éteint avec Averroès, les mystiques qui lui ont succédé n'ayant qu'une importance secondaire dans cette histoire. Une école arabe de théologiens chrétiens fut fondée par JAHJA IBN ADÎ († 1285), traducteur d'Aristote, auteur de traités théologiques où il défend les dogmes chrétiens [1]). Les Juifs ne produisent rien d'original. D'une part, les discussions sur le système de Maimonide sont circonscrites en quelques synagogues de Provence, de Catalogne et d'Aragon, où le fanatisme des Almahades avait contraint les Juifs de se transporter, et bien que le parti des philosophes rationalistes l'emporte sur celui des théologiens, il ne s'écarte pas des enseignements du *Guide des égarés*. D'autre part, la

[1]) G. GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn Adi und späterer Autoren*. Skizzen meist nach ungedruckten Quellen. (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. VIII, 7, 1910).

souveraineté d'Averroès sur les écrivains juifs s'affirme de plus en plus. SAMUEL ABEN TIBBON, dans *Les opinions des philosophes* (commencement du XIIIe s.), JUDA BEN SALOMO COHEN, un des protégés de Frédéric II, dans *La recherche de la sagesse* (1247), l'espagnol FALAQUERA (né vers 1226), GERSON BEN SALOMON, dans sa *Porte des cieux* (2me moitié du XIIIe s.), ne produisent que des encyclopédies dont Averroès fait tous les frais. Et c'est encore Averroès qui a les honneurs des nombreuses versions arabo-hébraïques du XIIIe siècle.

Quant à Byzance, sa production philosophique au XIIIe s. se résume dans l'œuvre de deux ou trois hommes qui sont des encyclopédistes bien plus que des penseurs : NICÉPHORE BLEMMIDES (1197 ou 1198-1272) et GEORGE PACHYMERES 1242-1310). Le premier mérita, à raison de l'étendue de son savoir, le surnom de *philosophe* (ὁ φιλόσοφος) et rédigea notamment un épitome de logique et de physique ; le second écrivit un résumé de toute la philosophie aristotélicienne et publia une paraphrase bien connue des œuvres du pseudo-Denys. Ajoutons-y les noms de deux commentateurs aristotéliciens, SOPHONIAS et LÉON MAGENTINOS. Mais ces hommes ne peuvent soutenir le parallèle avec les maîtres de la pensée occidentale.

C'est sur ces derniers, et principalement sur les scolastiques, que nous concentrerons notre attention pendant cette période.

228. Division de cette période. — La scolastique ne triomphe pas sans lutte ; elle se voit obligée d'engager une croisade philosophique contre des théories rivales et puissantes. Deux chapitres auront respectivement pour objet :

I. Les philosophies scolastiques, (Chap. III).

II. Les philosophies non scolastiques ou antiscolastiques, (Chap. IV).

Il y eut aussi des *directions philosophiques secondaires*. On y rencontre des personnalités puissantes, mais leur apparition est isolée. Il convient, ce semble, de les ranger dans un groupe à part (Chap. V). D'une part, en effet, ils introduisent dans leur conception du monde des éléments qui détonnent sur la scolas-

tique, tout en conservant de celle-ci bon nombre de principes fondamentaux. D'autre part, leur philosophie n'a pas de caractère antiscolastique, et si elle est impliquée dans les luttes de la scolastique et de l'averroïsme, c'est pour prendre contre celui-ci une position nettement agressive. Les philosophes de ce troisième groupe offrent une physionomie spéciale ; ils contribuent grandement à affirmer l'intense vitalité intellectuelle du XIIIe s.

Avant de reprendre ces classifications par le détail, il faut étudier la renaissance scientifique et philosophique du XIIIe s. (Chap. II).

229. Sources et ouvrages généraux sur la philosophie occidentale au XIIIe s. — Une des sources principales est DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 2 premiers vol., Paris 1889-1891. Documents intéressant l'hist. de l'Univ. de Paris de 1200-1350. Ouvrage de premier ordre non seulement pour l'histoire de l'organisation universitaire, mais aussi pour celle des doctrines philosophiques du XIIIe siècle. — Les *scholia* publiés dans l'édit. franciscaine des œuvres de S. Bonaventure (Quaracchi, 1882-1902) contiennent une foule de documents doctrinaux, les théories de S. Bonaventure étant mises en regard de celles des principaux philosophes du XIIIe siècle. — Parmi les études d'ensemble sur le mouvement doctrinal du XIIIe siècle, scolastique et antiscolastique, citons le magnifique ouvrage de MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle.* Deuxième Partie, 2e édit., Louvain 1908-1910, (T. VI des *Philosophes Belges*). HURTER, *Nomenclator Litterarius* (1109-1563), Innspruck, 1906. VON HERTLING, *Wissenschaftliche Richtungen u. philosoph. Probleme im XIII Jahrh*, Festrede Akad. Wissensch., (München, 1910). Généralités.

CHAPITRE II

LA RENAISSANCE PHILOSOPHIQUE DU XIIIe SIÈCLE

La renaissance philosophique, qui illustra, rapide et universelle, les premières années du XIIIe s. occidental, est due à l'action convergente d'une triple cause : 1° l'initiation de l'Occident à un grand nombre d'ouvrages philosophiques inconnus jusque-là ; 2° la création des Universités, principalement de Paris et d'Oxford ; 3° l'érection des ordres mendiants. — A ces causes d'ordre extrinsèque, il convient d'ajouter un facteur interne : la force vitale qu'une élaboration séculaire avait infusée aux doctrines scolastiques.

§ 1. — *La nouvelle initiation philosophique de l'Occident.*

230. Les nouvelles traductions latines. — Pour la seconde, ou même pour la troisième fois, l'Occident retrouve une partie des monuments de la philosophie grecque ; et il s'initie en même temps aux œuvres du génie arabe. Toutes ces productions sont transmises aux philosophes occidentaux dans des traductions latines. On peut les répartir en trois groupes.

I. TRADUCTIONS D'OUVRAGES GRECS. — Il faut soigneusement distinguer les traductions faites directement sur le grec et les traductions faites sur l'arabe.

1° Les traductions *gréco-latines* sont les plus parfaites. Dès le début du XIIe s., des savants français visitent la Grèce, la Sicile et l'Orient ; plus tard la prise de Constantinople (1204) multiplie les rapports scientifiques entre Byzantins et Occidentaux. Les traductions faites sur le grec sont moins nombreuses, et en général moins répandues que celles faites sur l'arabe.

Parmi les traducteurs, citons ROBERT GROSSETÊTE (1175-1253), qui, après des études à Paris, devint magister scolarum à Oxford, et depuis 1235, évêque de Lincoln. C'est là qu'il entreprit ou dirigea des traductions, remarquables par leur valeur critique, de l'*Ethica Nicomachi*, avec les commentaires de Michel d'Ephèse et d'Eustrate [1]). Il traduisit aussi le pseudo-Denys, et il s'employa à effectuer ses versions sur des manuscrits grecs qu'il fit venir à grand'peine de Constantinople et d'Athènes [2]). JEAN BASING-

[1]) « Et postmodo reverendus pater magister Robertus Grossi capitis, sed subtilis intellectus, Linkolniensis episcopus, ex primo fonte unde emanaverat, greco videlicet, ipsum est completius interpretatus et grecorum commentis praecipuas annexens notulas commentatus. » Prologue de la version de l'*Éthique* de Hermann l'Allemand. Cf. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*, 1904, p. 57. — [2]) L. BAUR, *Das philosophische Lebenswerk des Robert Grosseteste, Bischofs v. Lincoln* (Vortrag auf d. Goerres-Versammlung zu Metz, oct. 1910), p. 64.

STOCK, THOMAS DE CANTIMPRÉ laissent des traductions fragmentaires. Albert le Grand emploie des versions du *Phédon* et du *Ménon ;* un auteur inconnu de la seconde moitié du XIIIe s. fait une version peu employée des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus [1]), dont on constate l'apparition non moins éphémère dans la philosophie du Byzantin Cabasilas, au commencement du XIVe s. (v. Trois. Période).

Une mention spéciale revient au dominicain GUILLAUME DE MOERBEKE, qui, à la demande de Thomas d'Aquin, entreprit une traduction complète des œuvres d'Aristote ou, pour certaines parties une revision des traductions existantes [2]), et qui fut notamment le premier traducteur des *Politiques,* vers 1260. Né vers 1215, GUILLAUME DE MOERBEKE est érudit, orientaliste, philosophe et un des hommes de lettres les plus distingués de la seconde moitié du XIIIe s. On le trouve en commerce d'idées avec Thomas d'Aquin le philosophe, Jean Campanus le mathématicien, Witelo le physicien-naturaliste, Henri Bate de Malines l'astronome. Tour à tour il réside à la cour pontificale de Viterbe (1268), apparaît au concile de Lyon (1274) et de 1277 à sa mort en 1286 occupe le siège d'archevêque de Corinthe. Non seulement il traduit Aristote [3])

[1]) JOURDAIN, *Excurs. hist., etc.* (1888), p. 191 ; BAEUMKER, in *Arch. f. Gesch. Phil.,* IV, 574, (1891). — [2]) Guillaume de Tocco dans la vie de saint Thomas nous apprend de lui : « Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret *nova translatio* quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem. » *Acta Sanctorum,* 1643, mensis martii, I, 665. — [3]) Suivant une hypothèse de Marchesi, *op. cit.,* p. 60. Thomas d'Aquin, pour faire aboutir plus sûrement le travail l'aurait divisé entre deux hellénistes, G. de Moerbeke et Henri de Brabant. Les titres de Henri de Brabant sont établis par Aventin (*Anno Christi 1271, Henricus Brabantinus, dominicanus, rogatu D. Thomae e graeco in latinam linguam, de verbo ad verbum, transfert omnes libros Aristotelis,* Annalium Boiorum, Lipsiae, 1710, l. VII, 9, p. 673) ; mais moins solidement que ceux de Guillaume de Moerbeke. Au sujet de ce dernier, on possède un témoignage de Roger Bacon, daté de 1272, et un autre de Bernard Guidon (*Fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophiae de greco in latinum ad instantiam fratris Thome,* Arch. Litt. u. Kirchgesch. Mitt. II, 226). V. d'autres sources chez MARCHESI, p. 61. De Henri de Brabant on connaît une traduction partielle du livre des *Météores,* et Marchesi met son nom en avant pour le *Liber Ethicorum* qui servait de base aux commentaires de Thomas d'Aquin sur la morale d'Aristote, tandis que Baur (*op. cit.,* p. 66) y voit l'œuvre de R. Grossetête. Marchesi identifie, sans preuve, Henri de Brabant et Henricus Kosbien dont parle Echard, *Scriptores ord. Praed.,* I, 469. Mais il établit nettement que la Morale à Nicomaque forme un groupe à part, séparé des autres œuvres d'Aristote et qu'on la connaissait à la fin du XIIIe s à travers cinq sources : 1° Traductions gréco-latines : a) *Ethica vetus* (deux. et trois. livres) anonyme, mais peut-être attribuable à Boèce ; b) *Ethica nova* (premier livre), apparaît au début du XIIIe s. ; c) *Liber Ethicorum,* contient tous les livres, et n'est pas antérieur à saint Thomas — 2° Traductions arabo-latines : a) le commentaire moyen d'Averroès sur l'*Éthique,* traduit par Hermann l'Allemand en 1240 (liber minorum moralium, liber Nicomachiae) ; b) un abrégé, traduit par le même. Cet abrégé devint populaire ; il est traduit en toscan par Taddeo (deux. moitié du XIIIe s.) et inspire le *Trésor* de Brunetto Latini. MARCHESI, *op. cit.,* p. 26.

mais encore des traités de mathématiques, des commentaires de Simplicius, et surtout les *Éléments théologiques* de Proclus (18 mai 1268) [1]) qui devinrent, avec le *livre des Causes,* une des sources les plus directes des inspirations néo-platoniciennes du XIIIe s. Les traductions de G. de Moerbeke sont classiques au XIVe s. [2]) ; elles sont littérales et fidèles, et quoique dépourvues d'élégance conservent encore leur valeur [3]).

De BARTHOLEMÉE DE MESSINE, qui vécut à la cour de Manfred, roi de Sicile, on connaît une traduction des *Magnorum Moralium.* En outre, un cod. de Padoue du XIVe s. [4]) contient de lui des versions des *Problemata, liber de principiis, de mirabilibus auditionibus, physionomia, de signis,* et apprend que ces traductions furent faites sur l'ordre du roi. NICOLAS DE SICILE, qui traduit le *liber de mundo ;* et DURAND D'AUVERGNE sont de moindre importance. On trouve aussi dans des manuscrits italiens des traductions anonymes de la *Physique,* du traité *de l'âme,* du *de caelo et mundo* [5]).

Les scolastiques du XIIIe s. connaissent aussi quelques œuvres de Byzantins. C'est ainsi qu'Albert le Grand et S. Bonaventure possèdent le traité d'EUSTRATIUS sur la morale d'Aristote [6]).

Inversement les Byzantins, en suite de leur commerce avec

[1]) DENIFLE, *Archiv. etc.,* II, pp. 226-27. — [2]) Quibus nunc utimur in Scolis (Henri de Hervordia, Liber de rebus memorabilibus, éd. Potthast, 1859, p. 203). — [3]) SUSEMIHL, qui a publié une édit. critique des *Politiques* d'Aristote, y joint la traduction de G. de Moerbeke. — [4]) Décrit par Marchesi, p. 9. — [5]) *Ibid.* pp. 11, 15. — [6]) Dont Baur attribue la traduction à Robert Grossetête.

l'Occident, firent quelques traductions d'œuvres latines en grec. Le premier traducteur byzantin fut MAXIME PLANUDES (1260-1310), que le Paléologue Andronikos II chargea d'une mission scientifique à Venise en 1296. Il traduisit des œuvres de Cicéron, Macrobe et Boèce. Sa version du *de consolatione philosophiae* de Boèce se trouve encore entre les mains des premiers humanistes.

2° Traductions *arabo-latines*. Ce sont principalement les Arabes qui ont révélé aux occidentaux l'antiquité scientifique et philosophique, et on peut dire en général que leurs traductions ont précédé les versions gréco-latines. Si l'on songe que la pensée d'Aristote a subi des transvasements successifs du grec en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en hébreu, enfin de l'arabe ou de l'hébreu en latin, — souvent même en passant par une langue vulgaire [1]) — il ne faut pas s'étonner que les scolastiques aient préféré les traductions gréco-latines aux versions défigurées de source arabe. Ces versions adoptent un procédé de traduction homogène ; « le mot latin y couvre le mot arabe, de même que les pièces de l'échiquier s'appliquent sur les cases » [2]).

On traduit avant tout les traités d'Aristote, notamment la *Physique*, la *Métaphysique* [3]), le *Traité de l'âme*. De plus, une foule de livres de science, notamment des ouvrages de mathématiques, les œuvres de Ptolémée et de Galien. Plus féconds en applications pratiques, les ouvrages de science ont été traduits avant les ouvrages philosophiques. – C'est de seconde main, surtout par les Arabes, que les scolastiques connaissent les *commentateurs* d'Aristote ; mais Thomas d'Aquin est en possession d'une version du commentaire sur l'Ame de Themistius [1]).

[1]) « On connaît le procédé constant des traducteurs du moyen âge. Un juif converti *(il faut ajouter : ou un arabe)* traduisait en langue vulgaire, en espagnol par exemple, la traduction arabe du texte grec, et c'était cette seconde traduction que traduisait en latin celui qui signait la traduction définitive. » LUCQUET, *Hermann le Dalmate* (Rev. Hist. relig.), t. 44, p. 415. — [2]) JOURDAIN, *op. cit.*, p. 19. — [3]) Par la *métaphysique* d'Aristote on connaît les premiers physiciens grecs. Dans le *de unitate intellectus* (1270) saint Thomas nous apprend que les deux derniers livres de métaphysique, traitant des substances séparées, n'étaient pas encore traduits. Cependant il en connaît l'existence, ayant vu le texte grec : Quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram.

Il est certain qu'on ne reçut pas par une donation unique les traités aristotéliciens ; il y eut des importations successives pendant les dernières années du XII[e] et les premières décades du XIII[e] s. Au milieu du XII[e] siècle, on relève chez les Chartrains des doctrines fondamentales de la physique péripatéticienne qu'il faut, peut-être, attribuer à la première influence des traductions tolétaines de la Physique (p. 156). Des documents universitaires attestent que dès 1213, on connaît la *Physique* et la *Métaphysique*. Raoul de Longo Campo, qui commente Alain de Lille vers 1216, ne cite pas ces ouvrages qu'on venait d'interdire, mais bien les traités *de l'âme, du sommeil et de la veille*, à côté de divers écrits d'Averroès et d'Avicenne. Guillaume d'Auvergne, qui enseigne en 1228, connaît mieux l'œuvre d'Aristote, et Albert le Grand commente toute l'encyclopédie péripatéticienne.

Les traductions arabo-latines de Constantin l'Africain, d'Adélard de Bath, d'Hermann le Dalmate demeurent des faits isolés. La véritable initiation de l'Occident aux ouvrages d'Aristote est due à une entreprise collective de traduction, dont le centre est Tolède. L'archevêque RAYMOND (1126-1151) y entretint un collège de traducteurs devenu célèbre, rendant ainsi à la science occidentale d'inappréciables services. DOMINICUS GUNDISSALINUS ou GUNDISSALVI ; le juif JOHANNES DAVID (Avendeath, appelé aussi JOHANNES HISPANUS, est-ce le même personnage que Jean de Luna) ; le juif DAVID et JEHUDA IBN TABBON ; l'anglais ALFRED DE MORLAY (les trois premiers livres des *météores*, le *de vegetabilibus*) et GÉRARD DE CRÉMONE († 1187 ; Physique, livres du Ciel et de la Génération d'Aristote, etc.), méritent une mention spéciale. A l'école de Tolède, un peu plus tard, furent formés deux autres traducteurs, non moins bien connus, MICHEL SCOT et HERMANN L'ALLEMAND.

[1]) Œuvre probable de G. de Moerbeke, écrit MANDONNET, *Siger*, t. VI, p. 178.

II. TRADUCTIONS D'OUVRAGES ARABES ET JUIFS. — il faut distinguer : les traductions arabo latines et arabo-hébraïques.

1° Traductions *arabo-latines*. C'est encore aux traducteurs du collège de Tolède, et surtout à JOHANNES HISPANUS [1]), D. GUNDISSALINUS et GÉRARD DE CRÉMONE [2]) que l'Occident doit de connaître, à la fin du XIIe s., les œuvres principales d'El-kindi, de Farabi, de Gazali, d'Avicebron, d'Avicenne, de Moïse Maimonide et d'Averroès. Les commentaires des grands philosophes arabes aux œuvres d'Aristote étaient traduits en même temps que le texte aristotélicien. Ainsi Gundissalinus traduit la métaphysique d'Avicenne et ses commentaires sur la Physique (avec le concours du juif Salomon) sur le *de caelo et mundo* et sur le *de anima* (avec J. Hispanus et G. de Crémone); J. Hispanus traduit les commentaires d'Avicenne sur la logique et peut-être sur la métaphysique. Hermann l'Allemand — qu'il ne faut pas confondre avec Hermann le Dalmate — « traduit, en 1240, le Commentaire moyen d'Averroès sur l'*Ethique à Nicomaque;* en 1244, un résumé alexandrin de l'*Ethique;* vers 1250 un ouvrage d'Averroès sur la *Rhétorique,* après avoir traduit le début des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage,... il a ajouté à ces traductions, quelque temps après, un traité original sur la *Rhétorique ;* enfin, en 1256, le commentaire sur la *Poétique* » [3]). Rien n'autorise à le faire vivre en Sicile; il demeura en Espagne, probablement en qualité d'évêque d'Astorga, de 1266 jusqu'à sa mort (1271). De même Michel Scot (mort peu avant 1235) traduit un commentaire d'Averroès du *de caelo et mundo* et du *de anima* [4]), le *de animalibus* dans l'abrégé d'Avicenne.

La cour de Sicile, sous Frédéric II et son fils Manfred,

[1]) Traduisit Logique d'Avicenne. V. bibliogr. *Beitr. Gesch. Philos. Mitt.* I, 1, p. 32. — [2]) Il fit surtout connaître la science arabe, et traduisit, dit-on, plus de 200 ouvrages. — [3]) LUCQUET, *op. cit.*, p. 421. Mandonnet date de 1243/44 l'abrégé de l'*Ethique à Nicomaque.* — [4]) Et aussi, ajoute Renan, les commentaires habituellement joints, dans les manuscrits, sur la génération et la corruption, les météores, les *Parva naturalia*, et la version du *de substantia orbis*, RENAN, *op. cit.*, pp. 206, 207. Cf. HAURÉAU, *Hist. phil. scol.* II¹, pp 127 et suiv.

(1258-66), fut un autre centre de culture arabe, bien qu'on y produise à la fois des traductions gréco-latines et arabo-latines.

Nous y rencontrons Michel Scot et Bartholemée de Messine (les Grandes Morales) [1]). Frédéric II tenait en grand honneur les commentaires d'Averroès et il contribua largement à les vulgariser : au milieu du XIIIe s., on possédait à Paris l'ensemble des écrits d'Averroès, à l'exception des commentaires sur l'*Organon* et de son traité *destructio destructionis*.

Ces savants, d'ailleurs, ne sont pas de simples interprètes de la science arabe, leur érudition s'étend aussi aux œuvres de l'époque patristique et du prémoyen âge chrétien. En outre, plusieurs trouvent dans le riche fonds d'idées qu'ils manient, le thème premier d'ouvrages originaux en philosophie. Michel Scot, par exemple, rédigea une *divisio philosophiae,* mais il la compila sur le traité similaire de Gundissalinus. Celui-ci surtout mérite, comme écrivain philosophique, une place spéciale. Il en sera parlé plus loin [2]).

2° Traductions *arabo-hébraïques*. Le XIIIe s. vit aussi apparaître de nombreuses versions d'ouvrages arabes en hébreu. « Lorsque la civilisation des Juifs eut émigré de l'Espagne musulmane en Provence et dans les régions adjacentes aux Pyrénées, l'arabe, qui jusque-là avait été leur langue usuelle et savante, cessa de leur être familier, et ils sentirent le besoin de faire passer en hébreu tous les écrits importants de science et de philosophie » [3]). Ce travail de traduction est principalement l'œuvre de la famille des Tibbonides, établie à Lunel, et il a pour

[1]) Lucquet a corrigé une interprétation courante, et fautive, du passage bien connu de Roger Bacon : « infinita quasi converterunt in latinum... Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Alvredus Anglicus, Hermannus Alemannus et translator Meinfredi nuper a domino rege Carolo devicti » (*Opus tertium*, ed. Brewer, p. 9). *Translator* ne s'applique pas à Hermann, que sur cette fausse interprétation, on a fait résider à la cour de Manfred, mais à un autre traducteur attitré près cette cour, sans doute Bartholemée de Messine. — [2]) Les occidentaux apprirent aussi à connaître la religion des Arabes. Déjà au XIIe s., Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, fit traduire en latin des livres religieux des Sarrazins, et il engagea une polémique contre l'Islam. V. MANDONNET, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam*, R. Thomiste, 1894. — [3]) RENAN, *op. cit.*, p. 185.

objet presque exclusif l'ensemble des œuvres d'Averroès, surtout de ses commentaires d'Aristote, ainsi que du texte même d'Aristote auquel ces commentaires étaient joints. Certains de ces commentaires existent en de multiples traductions.

III. QUELQUES OUVRAGES APOCRYPHES, transmis par les Arabes et traduits de l'arabe en latin, reflètent les doctrines néo-platoniciennes, et presque tous sont attribués à Aristote. Citons :

1° *Secretum secretorum*, traité d'érudition scientifique, traduit par un clerc de Tripoli.

2° La *Théologie d'Aristote*, connue aussi sous le nom de *de secretiori Aegyptiorum philosophia*.

3° Un opuscule pseudo-aristotélicien *de anima*. — Le traité *de vegetabilibus* de Nicolas de Damas, attribué à Aristote, est traduit par Alfred de Sereshel.

4° *Liber de causis*, cité sous divers noms par les scolastiques, traduit par Johannes Hispanus ou G. de Crémone de 1167 à 1187, commenté par Thomas d'Aquin qui le premier reconnait son origine et le rapporte à Proclus, plus tard attribué à Aristote et imprimé dans ses œuvres. Ce petit traité, dont les apophthegmes jouissent à partir du XIIIe s. d'une étonnante popularité, est un extrait de la στοιχείωσις θεολογική de Proclus, et constitue, avec ce dernier ouvrage, une des mines les plus riches des théories néoplatoniciennes. Guttmann l'attribue à J. Hispanus et Bardenhewer l'a édité d'après un manuscrit arabe de 1197 [1]).

5° A côté de ces ouvrages pseudo-aristotéliciens, circulaient dans les écoles des traités faussement attribués à Empédocle (sur les cinq éléments) et à Pythagore [2]).

231. Influence générale de ces traductions sur la scolastique du XIIIe s. — Il convient de distinguer l'influence exercée par les traités d'Aristote et celle exercée par les ouvrages arabes et juifs.

Les grands ouvrages d'Aristote ont attiré l'attention sur des problèmes nouveaux ; à tous ils ont fourni un riche appoint doctrinal. Les scolastiques leur empruntent une foule de solutions qui seront triées, complétées, corrigées, avant d'être incorporées dans leurs synthèses. D'autre part, Aristote a contribué à la constitution et à la généralisation des méthodes didactiques du XIIIe s. (v. p. 1.).

Les philosophes arabes et juifs ont légué des idées néo-platoniciennes, des données scientifiques et notamment psycho-physiologiques ; de plus, ils ont servi de guide dans l'interprétation de mainte doctrine d'Aristote. A ce dernier point de vue, Avicenne peut être cité pour avoir favorisé l'essor de plus d'une théorie scolastique. Mais les scolastiques n'ont ni adopté ni approuvé les *synthèses* philosophiques des arabes. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer leur attitude vis-à-vis des personnalités qui les ont influencés le plus profondément, Avicenne et Averroès chez les Arabes, Isaac Israeli et surtout Avicebron et Moïse Maimonide chez les Juifs. En effet, Averroès est l'initiateur d'une philosophie dont la scolastique a combattu sans trêve les idées directrices. Il est pour les antiscolastiques du XIIIe s. ce qu'était J. Scot Ériugène pour ceux de la première période. Avicenne est combattu dans ses théories spécifiques et ses interprétations fausses d'Aristote. D'ailleurs, sa popularité scolaire n'égala jamais celle d'Averroès : il y eut pendant plusieurs siècles un averroïsme latin, il n'y eut jamais d' « avicennisme ». Avicebron, que les occidentaux ne prirent pas pour un juif, transmet à certaines écoles scolastiques des doctrines de grande importance, et Duns Scot se vantera de le prendre pour guide. Mais ces doctrines n'ont plus une portée moniste, et dès lors on peut dire qu'un esprit nouveau les anime. Bien plus, l'idée panthéiste et émanative d'Avicebron est expressément combattue. M. Maimonide attire surtout l'attention par ses essais de conciliation de l'Aristotélisme et de la Bible, les scolastiques poursuivant la tâche similaire de mettre leur philosophie

[1]) BARDENHEWER, *op. cit.*, n° 233; GUTTMANN, *Die Scholastik d. XIII. Jahrh.*, etc., p. 54. — [2]) Daniel de Morlay, élève de Gérard de Crémone, attribue aussi à Aristote un « liber de assignanda ratione unde orte sunt scientie », qui n'est autre que le *de divisione philosophiae* de Gundissalinus. ROSE, Hermes, VIII, 332, A.

d'accord avec le dogme catholique. En dehors de là, sa philosophie tombe le plus souvent sous le coup des reproches adressés à Averroès.

232. Prohibition des écrits d'Aristote à Paris. — Au début du XIIIe s., les écrits d'Aristote sont l'objet de plusieurs prohibitions de la part de l'autorité ecclésiastique. Un concile de la province ecclésiastique de Sens, tenu à Paris, en 1210, interdit l'enseignement public ou privé de la philosophie naturelle d'Aristote et de ses commentaires *(nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto* [1]), en même temps qu'il maudit la mémoire d'Amaury de Bènes et ordonne de détruire par le feu les *Quaternuli* de David de Dinant. Il est probable que par *libri de naturali philosophia,* il faut entendre non seulement la *Physique* d'Aristote, mais encore la *Métaphysique.* Les commentateurs visés sont Averroès et Avicenne. Cinq années plus tard, le légat Robert de Courçon [2]) renouvelle à l'université naissante les même prohibitions; il prescrit la logique ancienne et nouvelle, permet l'*Éthique,* mais interdit de façon expresse la *philosophia naturalis,* la *Métaphysique,* les *summae de eisdem,* ainsi que la doctrine de David de Dinant, d'Amaury l'hérétique et de Maurice d'Espagne [3]).

Diverses causes ont motivé ces sévérités de la censure ecclésiastique. D'abord la masse des documents philosophiques nouvellement mis à la disposition des écoles ne pouvait manquer d'y jeter du désarroi. Surtout les théologiens s'émurent de certaines doctrines aristotéliciennes qui contredisent le dogme, — il suffira de citer la thèse de l'éternité du monde. Les commentaires arabes vinrent accentuer ces théories et en ajouter d'autres, toujours sous le couvert d'Aristote. Sans compter que les textes aristotéliciens,

[1]) *Chartul. Univ. Paris.,* I, 70. Mandonnet écrit justement, *op. cit.,* p. 15, n. : les écrits de sciences naturelles et la métaphysique d'Aristote n'ont pas seulement été utilisés vers la fin du XIIe s. ; ils ont été lus, c.-a.-d. enseignés à Paris au début du XIIIe s., sinon la prohibition de ces livres en 1210 et 1215 ne se comprendrait pas. — [2]) Robert de Courçon, professeur à Paris, Cardinal, († 1218). — [3]) *Chart.,* I, 78. Mandonnet croit que Mauricius hyspanus désigne Averroès, le Maure d'Espagne, *op. cit.,* VI, 18.

mal traduits, donnaient facilement ouverture à des interprétations divergentes, dont certains profitaient pour mettre en circulation des nouveautés dangereuses (v. p. l.).

Quand la première panique fut passée, et que les docteurs scolastiques, mieux familiarisés avec les théories nouvelles du péripatétisme, purent faire la part de ce qui est compatible ou non avec le dogme, l'Église revint sur la rigueur de ses interdictions. Si elles ne furent point expressément retirées [1]), elles tombèrent en désuétude, et les autorités compétentes fermèrent les yeux : le fait abolit le droit. En 1231, Grégoire IX, le pape ami des études, tout en maintenant les prohibitions, leur donne un caractère provisoire, et confie à trois théologiens (Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins) le soin de corriger les livres prohibés, avec l'intention manifeste d'inscrire ces éditions amendées au programme de la faculté des arts de Paris, *ne utile per inutile vitietur,* et il donne à l'abbé de S. Victor et au prieur du couvent dominicain les pouvoirs nécessaires pour absoudre ceux qui avaient enfreint les prohibitions ecclésiastiques [2]). Cette mission scientifique reste infructueuse ; mais à partir de 1252 la faculté des arts (nation des anglais) règle l'enseignement de la logique et du *de anima* [3]), et en 1255 elle organise officiellement l'enseignement public de tous les traités connus d'Aristote, y compris la physique et la métaphysique [4]). La papauté laissa faire ; le décret d'Urbain IV rappelant en 1263 [5]) les défenses de Grégoire IX fut provoqué peut-être par les menaces de l'averroïsme, mais il resta lettre morte et n'enraya pas le mouvement péripatéticien de Paris. On a remarqué d'ailleurs que Guillaume de Moerbeke et Thomas d'Aquin se rencontrèrent à la cour d'Urbain IV et que le pape dut connaître et peut-être encourager le projet d'une nouvelle traduction et commentation d'Aristote. Ajoutons que les censures de 1210 et 1215 n'avaient de valeur obligatoire que pour

[1]) *Chart.,* p. 427.— [2]) *Ibid.,* pp. 138 et 143.— [3]) *Ibid.,* p. 228. — [4]) *Ibid.,* P. 278, v. p. l. — [5]) *Ibid.,* P. 427.

les écoles de Paris [1]), et qu'elles visaient non l'usage personnel des maîtres, mais leur enseignement public et privé. Le crédit dont Aristote jouit dans la suite, le dédommagea amplement de ces suspicions du début. En 1366, les légats d'Urbain V exigent que les candidats à la licence ès arts aient entendu tous les livres d'Aristote [2]).

233. **Bibliographie.** — ROSE, *Die Lücke im Diogenes Laertius u. der alte Uebersetzer.* (Hermes, I, 1866, pp. 367-397): *Ptolemaeus u. die Schule von Toledo,* (*ibid.* 1874, pp. 327-349); JOURDAIN, v. ouvr. cité, p. 168; F. WUESTENFELD, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische* (Abhandl. der kön. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, LXXII, 1877); STEINSCHNEIDER, *Die hebraischen Uebersetzungen d. Mittelalters u. d. Juden als Dolmetscher,* 2 Bd., Berlin, 1893; *Die arabischen Uebersetzungen aus d. Griechischen; Die europäischen Uebersetzungen aus d. Arabischen bis Mitte des 17 Jahrh.* Wien, 1904, (Acad. Wisschensch. Wien). Excellents. V. Une note synthétique du P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin,* 2[me] édit. (Louvain 1910, p. 9-11 et 13-15), sur les trad. existant au XIII[e] s., principalement pour les œuvres d'Aristote et sur les condamnations d'Aristote; A. VACANT, *Les versions latines de la morale à Nicomaque,* Paris, 1885; C. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale,* Messina. 1904. Utilise des données de ms. ital., publie Ethica vetus, nova, et l. ethicorum; RENAN, ouv. cité, p. 287, Chap. II, § 1-3. — LUCQUET, *Hermann l'Allemand* (R. Hist. relig., 1901, t. 44, p. 407) Redresse erreurs de biographie et d'attrib. littér. — J. W. BROWN, *An enquiry into the life and legend of Michel Scot,* London, 1897. Sur G. de Moerbeke, v. notre *Histoire de la Philosophie en Belgique,* 2[e] édit. 1910. Sur Robert Grossetête, v. BAUR, *ouv. cité,* p. 291, n. — M. BAEUMKER a publié le *Fons vitae* d'Avicebron, d'après la traduction latine de D. Gundissalinus et J. Hispanus (*Beiträge,* etc. I, 2-4, 1892-95). — FORSTER, *De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum Commentatio,* Kiliæ, 1888, et *Scriptores physiognomici,* etc., II, pp. 181-222, Lipsiae, 1893. — BARDENHEWER, *Die pseudo-Aristotelische Schrift über das reine Gute,* Fribourg, 1882, pp. 37 et 51. — On connaît aussi un opuscule pseudo-aristotélicien *de anima.* Cf. LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele,* Berlin, 1891. — LUCQUET, *Aristote et l'université de Paris pendant le XIII[e] s.* (Bibl. Htes Études, sc. relig., XVI, 2, 1904). Étudie portée du concile 1210. — V. ouvr. de Talamo, Schneid, Chollet, n° 116. — GUTTMANN, *Die Scholastik d. XIII. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judenthum u. z. jüdischen Litteratur.,* Breslau, 1902. Surtout la préface. L'auteur poursuit ces influences, ds chap. spéciaux, pour les princip. scolast. du XIII[e] s.; WITTMANN, *Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol,* pp. 15-33 (cité plus loin).

[1]) En 1229, les maîtres de Toulouse s'en vantent. *Ibid.,* p. 131. En 1245, Innocent IV étendit la prohibition à Toulouse, sous la forme fixée par Grégoire IX, en 1231. — [2]) *Chart.* III, 145.

§ 2. *L'érection des Universités*

234. Érection et organisation de l'Université de Paris. — La mise en circulation de tant d'ouvrages nouveaux coïncide avec l'érection de l'Université de Paris. Elle naît dans les dernières années du XII[e] s. ou au début du XIII[e] s. du groupement de tous les maîtres et élèves incorporés dans les écoles de la cathédrale de N.-Dame et soumis à la juridiction de son chancelier *(universitas magistrorum et scolarium).* Peu à peu en effet, l'identité des intérêts groupe les maîtres en quatre facultés : celle des théologiens; des artistes ou philosophes; des décrétistes et des médecins. Dans le courant du XIII[e] s. apparaissent les unions scolaires connues sous le nom de *nations* (Picards, Gaulois, Normands, Anglais [1]). Elles ne comprennent que les élèves et les maîtres de la faculté des arts ; mais comme ils étaient les plus nombreux, et que de fait, après avoir achevé les études préliminaires des arts, maîtres et élèves restaient incorporés dans leurs nations respectives, celles-ci représentaient pour ainsi dire l'Université entière. Rien de plus turbulent que cette population de maîtres et d'élèves. Nous voyons les maîtres se disperser en 1229, un groupe de séculiers mener campagne contre les dominicains de 1252 à 1259. Ou encore, en 1266, des disputes éclatent entre les nations au sujet de la nomination du recteur, et la nation française rompant avec les autres, nomme un recteur pour son compte. Après 1270, ce sont les grandes luttes doctrinales qui mettent aux prises les groupes universitaires : luttes contre les mendiants, luttes entre les scolastiques et les averroïstes. A la tête des nations se trouve le recteur, et dès le début il entre en lutte avec le chancelier qui est le directeur général de l'enseignement. Elle dure un siècle et demi, mais insensiblement le chancelier est supplanté par le recteur, qui est dès lors le chef de l'Université.

[1]) Cette dernière remplacée par celle des Allemanni, après la guerre de cent ans.

L'Université de Paris prend une rapide extension, grâce aux nombreux privilèges dont elle est dotée par les papes et les rois de France. C'est la pépinière des théologiens et des philosophes. Sa très complexe organisation disciplinaire, œuvre du temps, servit de modèle à toutes les autres universités au moyen âge. Pour ces raisons il a semblé convenable d'exposer brièvement les bases de l'enseignement philosophique et théologique.

L'organisation universitaire est le reflet fidèle de la mentalité intellectuelle du moyen âge. De même que la philosophie est subordonnée à la théologie, de même la maîtrise ès arts est une préparation aux grades de la faculté de théologie [1]). On ne blanchit pas dans les arts, *non est consenescendum in artibus, sed a liminibus sunt salutandae.* Mais le maître ès arts *(magister artium)*, devenu théologien, ne déposait pas les habitudes d'esprit que son éducation philosophique lui avait inculquées. L'extension rapide prise par la méthode dialectique en théologie invitait d'ailleurs les professeurs à faire des incursions profondes et fréquentes sur le domaine philosophique. Ajoutez-y que l'insuffisance de préparation philosophique chez un grand nombre de leurs auditeurs — *propter imperitos,* dit Henri de Gand [2]) — obligeait plus d'un professeur de théologie à reprendre des arguments qu'il eût eu le droit de supposer connus. Ainsi s'explique comment, pour recueillir les enseignements philosophiques des maîtres de Paris, il faut fréquenter à la fois les leçons des artistes et celles des théologiens.

Deux principes dominent l'enseignement universitaire de Paris : l'internationalisme des étudiants et des maîtres, et la liberté de l'enseignement. De tous les pays de l'Occident on accourt à Paris. L'immatriculation n'existant pas, les étudiants s'attachent à un maître. « Nullus sit scolaris Parisius qui certum magistrum non habeat » [3]). La liberté de l'enseignement est attestée par l'extension énorme de la maîtrise ou du professorat. Moyennant des formalités

[1]) Et aussi aux études de droit et de médecine. Mais, de fait, les études de philosophie et de théologie priment toutes les autres, à l'université de Paris. — [2]) *Quodl.* X, 7. — [3]) Articles organiques donnés par Robert de Courçon en 1215. *Chart.,* I, 79.

faciles à remplir, quiconque a du talent peut devenir professeur. Bien plus, les études ne sont qu'un long apprentissage du professorat, et l'étudiant peut s'appeler un candidat-professeur. Il devient professeur en professant. Cette liberté d'enseignement se manifeste aussi dans l'indépendance de langage dont usent certains maîtres dans les disputes quodlibétiques [1]).

La série des *actes scolaires* accomplie par l'étudiant sous la direction du maître a varié d'après les époques. Robert de Courçon, en 1215, exige un minimum d'âge pour enseigner : 21 ans pour les arts, 34 pour la théologie, et un minimum d'études préparatoires : 6 ans de fréquentation scolaire pour les arts, 8 ans d'études pour la théologie. Le *baccalauréat (baccalareatus, determinantia)* est le premier grade de la faculté des arts. Au XIIIe s., le récipiendaire doit subir un examen devant trois, et plus tard, devant quatre maîtres de la faculté. Si sa préparation est jugée suffisante, il est admis à la déterminance, *determinatio,* épreuve académique solennelle qui avait lieu au temps pascal de l'année suivante : sous la présidence du maître, qu'il s'était choisi, le *baccalariandus* faisait une soutenance publique de thèses, soumises à discussion. L'épreuve était longue ; elle durait tout le carême. Dans une séance finale, le récipiendaire tirait ses conclusions ; il « déterminait » la solution à donner aux diverses questions soulevées et réfutait les objections *(quaestionem determinare) ;* il recevait dès lors le nom de *determinator, determinans* [2]). Le plus souvent entre le baccalauréat et le second grade ou la *licence,* il y avait un intervalle de deux ou trois années, bien qu'on ait vu, surtout les premiers temps, des récipiendaires conquérir la même année trois grades dans la faculté. Après la licence, en effet, les licenciés *(licentiati)* aspiraient à faire leur première leçon *(incipere in artibus).* De là le nom d'*incipientes* qui leur est réservé. Le procurateur de la nation les admettait alors à la maîtrise *(magister).* Parmi les maîtres ès arts, la plupart ne continuaient pas de professer après

[1]) Significatifs à ce point de vue sont les Quodlibets de Godefroid de Fontaines. V. notre étude, *Un preux de la parole au XIIIe s.,* dans *Revue Néo-Scol.,* 1904, p. 416. — [2]) *Chart.,* I, 563 et II, 673. *Auctarium,* I, p. XXIX.

leur leçon inaugurale (magistri non regentes) ; ils s'en allaient de Paris, ou bien y abordaient d'autres études. Par contre les professeurs en titre (magistri actu regentes), désignés par la nation, faisaient des cours annuels réguliers dans les locaux de la nation, ou dans leurs propres écoles [1]).

Une organisation similaire présidait aux grades de la faculté de théologie ; baccalauréat, licence, maîtrise ; sauf que les étapes du baccalauréat étaient plus nombreuses et plus longues. Le baccalauréat comportait trois degrés : on devenait successivement *biblicus ordinarius, sententiarius* et *baccalareus formatus*. Au XIVe siècle, « chaque bachelier formé soutenait contre ses collègues quatre argumentations : l'une à une aulique *(in aula episcopi)*, l'autre à des vespéries, la troisième pendant les vacances dans les salles de la Sorbonne, la quatrième lors de l'Avent *(de quolibet)* » [2]). Alors seulement on avait le droit d'être présenté au chancelier pour la *licence*. Après un examen de formalité, celui-ci donnait au bachelier, en grande pompe, le second grade académique ou la *licentia* d'enseigner et de prêcher. Celui qui avait satisfait aux conditions de ce long stage avait fait ses preuves : il était admis à exercer officiellement et définitivement les actes posés jusque-là à titre d'apprenti. Quant à la *maîtrise* ou l'incorporation dans le groupe des maîtres, les actes qu'elle comprenait (vespéries, aulique et resompte) étaient plutôt honorifiques. Suivant la remarque de Thurot, « la maîtrise était à la licence ce que les noces sont à la bénédiction nuptiale ». Les maîtres *actu regentes,* ou ceux qui après leur maîtrise exerçaient le professorat effectif et ne se contentaient pas d'un titre honorifique *(actu non regentes)*, continuaient, comme leurs bacheliers, à faire des leçons publiques et des disputes [3]).

[1]) *Auctarium*, I, p. XXVIII et suiv. — Cf. dans *Chart.*, I, 530, l'ordinatio facultatis artium de determinantibus, de baccalareis et de magistris, de 1275, les indices du *Chart.*, et THUROT. — [2]) THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris, 1850, pp. 149 et 150. — [3]) Dès le XIIIe s. l'auteur ou ses procureurs déposaient chez les libraires et les stationnaires un manuscrit type, l'*exemplar*, pour servir à la reproduction pour copistes. Ainsi l'université dressait des catalogues de livres dont elle taxait le prix.

On peut distinguer, en effet, comme *formes* de l'enseignement, les *leçons* (lectio, lectio cursoria) et les *disputes* (disputatio) [1]). — Le professeur *lisait(legere ;* en anglais *lecture,* en allemand *Vorlesungen)*, c'est-à-dire prenait pour base de sa leçon un *texte* qu'il expliquait, développait. En théologie, on lisait d'abord la Bible au point de vue littéral *(lectores biblici)*, plus tard les *Sentences* du Lombard *(baccalarei)*. Enfin les maîtres *(magistri)* reprenaient l'étude de la Bible [2]). Le programme des *lectiones* dans la faculté des arts est ébauché par la constitution de Robert de Courçon en 1215, mais il est connu dans son ensemble, pour le milieu du XIIIe s., d'une part par les statuts de la nation anglaise (1252) relatifs aux conditions d'admission des bacheliers à la *détermination* de Quadragésime [3]) ; d'autre part et surtout par un statut de la faculté des arts de 1255 « de modo docendi et regendi in artibus deque libris qui legendi essent » [4]). Il résulte de ce dernier document qu'on lisait la *Vetus logica (videlicet librum Porfirii, predicamentorum, periarmenias, divisionum et thopicorum* Boecii), Priscien *(major* et *minor)*, la *Logica nova* (les *topica*, les *elenchi*, les *priora* et *posteriora*), l'Éthique à Nicomaque (le document ne parle que des quatre premiers livres, c'est-à-dire l'Ethica Vetus, à laquelle est venu s'ajouter le I^r livre), les six Principes de G. de la Porrée, le barbarisme (c'est-à-dire le 3me livre de l'*Ars major* de Donat), le traité de l'accentuation de Priscien ; d'Aristote, la physique, la métaphysique, le *de animalibus*, le *liber celi et mundi*, le premier livre des Météores, le livre de l'âme, le *de generatione ;* le livre des causes, les livres des sens et des sensations, du sommeil et de la veille, des plantes, *de memoria et reminiscentia*, le *de differentia spiritus et anime* de Costa ben Luca [5]), le livre *de morte et vita*. On peut rapprocher les branches de ce programme de cours de la classification des

[1]) *Chart.*, I, 178. — [2]) DENIFLE, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris* (R. Thomiste, 1894, pp. 149-161). — [3]) *Chart.*, I, 228. — [4]) *Ibid.*, pp. 277 et suiv. Ce statut date du 19 mars et met fin à des difficultés « magistris aliquibus lectiones suas terminare festinantibus antequam librorum quantitas et difficultas requireret ». — [5]) Édité par BARACH, *Biblioth. philosoph. med. aetatis*, 1878, II.

sciences philosophiques (v. p. l.), et se convaincre du parallélisme qui existe entre les unes et les autres.

Dans les *disputes*, on traitait les questions sous formes d'objections et de réponses ; la leçon devenait vivante, puisque chacun était invité à y apporter ses lumières. Ainsi devaient se dérouler les *disputationes generales de quolibet*, dans la faculté de théologie [1]). Telle était aussi, dans la faculté des arts, la physionomie des *disputationes magistrorum in studio solempni* et des *sophismata*. Les exercices logiques, ou *sophismata*, tenaient une place importante dans un enseignement où la logique, on vient de le voir, était luxueusement représentée. La nation des anglais exigeait de ses bacheliers la fréquentation des *sophismata* pendant deux ans [2]). C'étaient de purs exercices de gymnastique intellectuelle, où on apprenait à démonter les paralogismes présentés par les objectants ; mais parfois aussi le sophisma devenait un procédé d'enseignement proprement dit [3]). Si la matière de certains sophismata se rattache

[1]) A distinguer des *Quaestiones ordinariae*. C'étaient des « disputes extraordinaires que les maîtres tenaient une ou deux fois par an, aux approches de Pâques et de Noël. Elles se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les sujets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître, ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants, le maître reprenait les questions et les difficultés de son école : il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appelait « déterminer » ou « détermination ». Les écrits nombreux qui nous sont restés depuis la seconde moitié du XIIIe siècle sous le nom de *quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces déterminations ultimes, résultat des disputes extraordinaires, dites quodlibétiques. » MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. VI, p. 85. — Tandis que les leçons ordinaires des bacheliers et des maîtres roulaient forcément sur la Bible, les disputes quodlibétiques faisaient des incursions dans tous les domaines du savoir. On y trouve, à côté de questions de théologie, des sujets de philosophie pure, de morale théologique, de droit canon et aussi des questions de circonstance provoquant des controverses brûlantes. Les disputes quodlibétiques reçurent une grande extension au XIVe siècle. On les retrouve même dans les chapitres généraux des ordres religieux. Gilles de Rome organise une dispute quodlibétique, en 1295, à l'occasion du chapitre général des Augustins tenu à Sienne, (*Ibid.*, p. 87). — [2]) Statut de 1252 : « per duos annos... disputationes magistrorum in studio solempni frequentaverit, et per idem tempus de sophismatibus in scolis requisitus responderit. » *Chart.*, I, 228. — [3]) Siger de Courtrai, par exemple, use copieusement de ce procédé pédagogique. V. le *Sophisma* : O magister. WALLERAND, *Les œuvres de Siger de Courtrai*, (t. VIII, Philosophes Belges, p. 145). Plusieurs fois Siger annonce qu'il néglige certains exposés parce qu'ils ont été entrepris dans des *sophismata*. Ex. *Ibid.*, pp. 107, 135, 138, 140. De même, Siger de Brabant dans la question logique qu'éditera M. Pelzer emploie l'expression : determinare in sophismate.

au traité des sophismes d'Aristote, le sujet de beaucoup d'autres se rapporte à des questions empruntées soit à la grammaire, soit aux diverses parties de la philosophie [1]).

235. Érection des Universités d'Oxford et de Cambridge. — L'Université d'Oxford grandit rapidement au XIIIe s. et devient un intense foyer de vie philosophique. Elle reconnaît elle-même la suprématie de l'Université de Paris, à qui elle est redevable de son organisation [2]) et de ses meilleurs professeurs. Moins importante que celle d'Oxford, l'Université de Cambridge ne fut pas définitivement organisée avant le XIVe s. [3]). Le pèlerinage scientifique des Anglais à Paris commence au milieu du XIIe s. ROBERT GROSSETÊTE, son chancelier GUILLAUME DE SHYRESWOOD vont à Paris ; les franciscains ADAM DE MARISCO, RICHARD CORNUBIENSIS et bien d'autres professent à Paris, avant d'enseigner à Oxford. Quant à l'Université de Bologne, qui ne le cède pas en ancienneté à celle de Paris, elle fut surtout célèbre par ses écoles de droit, mais aux siècles suivants on y rencontre des philosophes de valeur.

236. Bibliographie. — Les sources pour l'histoire de l'Université de Paris sont publiées dans le *Chartul. Univ. Paris.*, cité n° **229**. Lire les introductions. Les notes qui suivent les documents contiennent de nombreux renseignements

— [1]) Il existe de nombreux sophismata dans les manuscrits. Cf. *Chart.*, II, 65. MANDONNET, *Siger*, t. VI, 124, en cite un certain nombre de Pierre d'Auvergne, Boèce de Dacie, Nicolas de Normandie. V. aussi ms. Bibl. Bruges, 435, 500. V. les sophismata de Siger de Brabant (éd. Mandonnet) et de Siger de Courtrai (éd. Wallerand). Cf. Prantl, *op. cit.*, III, passim. Wallerand dans un chap. spécial sur la question, établit la distinction des *insolubilia*, des *impossibilia* et des *sophismata* proprements dits, ainsi que les variétés que présentent ces derniers. Les trois catégories d'ailleurs s'appellent du nom large et générique de *sophisma*. Le sophisma étant un énoncé pris comme base de discussion, certaines questions circulent stéréotypées (p. ex. celle-ci, Utrum homo sit animal, nullo homine existente), mais les réponses diffèrent. — [2]) Vers 1240, Robert Grossetête invite les professeurs de théologie d'Oxford à suivre, dans leurs leçons, l'ordre adopté à Paris (*Chart.*, I, 169). En 1246, Innocent IV fait la même recommandation à Robert Grossetête (*Chart.*, I, 189). [3]) DENIFLE, *Die Univers. d. Mittel.*, p. 371.

sur les personnalités scientifiques; des mêmes auteurs : *Auctarium Chartul. Univ. Paris.* T. I. Liber procuratorum nationis anglicanae (Alemanniae) ab anno 1333-1406, Paris, 1894; t. II ab anno 1406-1466 (1897).

DENIFLE, *Die Universitäten d. Mittelalters bis 1400*, (Berlin, 1885). Excellente histoire de leurs origines; CH. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris, 1850. Insuffisant sur plusieurs points, contient d'excellentes parties. Actuellement encore le meilleur ouvrage d'ensemble. Cet ouvrage devrait être refait en tenant compte des données du *Chartularium*. Tenir compte aussi des ouvr. de DOUAIS et FELDER, n° **240**; LUCHAIRE, *L'Université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899. Courte monographie; Sur l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique : PAETOW, *The art course at medieval Universities with special reference to Grammar and Rhetoric* (University Illinois Bull. VII, 19, 1910). Très documenté. MAXWELL, *History of the Univ. of Oxford*; HASTINGS RASHDALL, *The Universities of Europe in the middle ages*, Oxford, 1895; E. COPPI, *Le univers. ital.*, 2e édit.; MAURI SARTI ET MAURI FATTORINI, *De claris Archigymnasii Bononiensis professor. a Saec. XI u. a s. XIV*, Bononiae, 1888-1896; *Chartul. studii Bononiensis*, Vol. I, Bologna, 1909; *Studi e memorie per la Stória dell' Universita di Bologna*, Bologna, Vol. I, 1909, Vol. II, 1911; i r LIESSEN, *Die quodlibetischen Disputationen an d. Universität Köln* (Progr. d. K. Wilhelm Gymnasium zu Köln, 1886, pp. 58-70).

§ 3. — *Les Ordres mendiants.*

237. Luttes des réguliers et des séculiers, — A peine installés à Paris (1217 et 1219-20), les Dominicains et les Franciscains visèrent au droit d'occuper des chaires de théologie dans l'Université; ils y réussirent non sans difficultés. A la suite d'une grève générale des maîtres, lors d'un différend avec l'évêque de Paris et le chancelier de Notre-Dame, les Dominicains reçurent une chaire de théologie en 1229[1]). Ils obtinrent une seconde chaire en 1231, et c'est à la même époque que les Franciscains devinrent les titulaires d'une chaire dans la faculté. Le premier maître dominicain fut Roland de Crémone, le premier franciscain, Alexandre de Halès[2]).

[1]) MANDONNET, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris* (R. Thomiste, 1896, p. 138). — [2]) Suivant une hypothèse de H. FELDER, O. C., *Geschichte d. Wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis in d. Mitte d. 13. Jahrh.*, 1904, pp. 216-231, les franciscains auraient occupé une seconde chaire entre 1233 et 1238, celle qu'ouvrit J. de la Rochelle. Cette thèse a été fort contestée. V. l'étude critique de SEPPELT, citée n° **240**. Felder a reconnu depuis

Le droit des ordres mendiants reposait sur des titres légitimes. Cependant les docteurs séculiers, qui s'étaient vainement opposés à l'incorporation des réguliers, nourrissaient à leur égard une vive animosité, qui devait se traduire sous diverses formes. De 1252 à 1259 il y eut des tiraillements relatifs à leur présence dans la faculté de théologie. Les séculiers, à leur tête NICOLAS DE LISIEUX, GÉRARD D'ABBEVILLE[1]) et surtout le turbulent GUILLAUME DE S. AMOUR († 1272), voulurent statuer qu'un ordre religieux ne pouvait occuper plus d'une chaire.

En même temps, les séculiers contestèrent l'excellence de l'état religieux, et il s'éleva de ce chef, entre séculiers et réguliers d'interminables controverses dont les échos se répercutent dans les disputes théologiques de la seconde moitié du XIII[e] s. G. de S. Amour publia en 1255 son célèbre pamphlet *de periculis novissimorum temporum*, auquel Thomas d'Aquin répondit par l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum*. Le différend se termina par une intervention d'Alexandre IV qui conserva aux réguliers leurs chaires, par la condamnation du *de periculis* et le bannissement de son auteur. En 1257, l'évêque de Paris donna communication aux élèves des arts et aux maîtres de lettres pontificales interdisant la publication de pamphlets contre les réguliers et validant leur incorporation à l'université[2]). Les hostilités reprirent de 1268 à 1272, quand Gérard d'Abbeville, le leader de l'opposition après le départ de G. de S. Amour, publia (vers 1268) son traité *contra adversarium perfectionis christianae*. Son écrit fut le point de départ d'un feu roulant de pamphlets. Thomas d'Aquin, Bonaventure, J. Peckham, redigèrent chacun des réfutations; Nicolas de Lisieux répliqua pour défendre la thèse des séculiers et les animosités eurent leur écho jusqu'au concile général de Lyon.

la fausseté de son hypothèse, et établi que J. de la Rochelle a *succédé* comme magister regens a A. de Hales, qu'il n'y eut donc pas simultanément deux maîtres regents. *Les franciscains ont-ils eu deux écoles universit. à Paris* (de 1238 à 1253) ds Études francisc., juin 1911. — [1]) Prof. à Paris, † 1271, auteur de *Quodlibeta*, (Chap. III, Art. III, § 1). — [2]) *Chart.* I, 402.

Encore plus âpres furent les discussions que souleva la bulle « ad uberes fructus », par laquelle Martin IV conféra aux ordres mendiants les célèbres privilèges de la confession (1281). La campagne menée par les séculiers se termina une nouvelle fois par la condamnation de leurs prétentions (concile de Paris, 1290). Quel que soit le parti philosophique dans lequel ils prenaient rang et qui le plus souvent les divisait, les réguliers marchaient la main dans la main, dès qu'il s'agissait de défendre leurs droits canoniques [1]).

238. Influence des ordres mendiants sur la philosophie scolastique. — Les Dominicains et les Franciscains exercent sur les destinées de la scolastique une influence prépondérante. Dans ces grandes corporations religieuses, qui, pour favoriser l'essor des vocations scientifiques, imposaient l'étude à leurs membres, se recrutent les plus illustres représentants de la philosophie du XIIIe s.

Les règlements de l'ordre dominicain, minutieux et complets à partir de la fin du XIIIe s., fournissent peu de données sur l'organisation initiale des études. Il fallut vaincre des défiances et des oppositions, pour que l'ordre pût admettre, à côté de l'étude de la théologie, la culture de la philosophie. L'étude des sciences profanes n'était concédée d'abord qu'à titre de dispense, mais bientôt le régime d'exception devint le régime normal. A l'hostilité du début succéda un entraînement irrésistible, le jour où Albert le Grand et Thomas d'Aquin eurent tracé le sillon des sciences profanes. Si bien qu'en 1271 on voit un chapitre général chercher à tempérer l'ardeur pour la philosophie. De bonne heure à côté des *studia solemnia*, propres à chaque province [2]), on décida la fondation de *studia generalia*, réservés aux études supérieures de philosophie et de théologie pour tout

[1]) En 1397, une nouvelle lutte éclata entre les Dominicains et l'Université, cette fois au sujet des thèses théologiques trop hardies soutenues par le dominicain Jean de Montesono. Elle aboutit à une exclusion temporaire des Dominicains de la faculté de théologie. — [2]) Les réguliers étudiaient la logique et les arts libéraux à l'intérieur du couvent.

l'ordre. « Paris, auquel chaque province était admise à envoyer trois étudiants, fut dès le premier temps et resta dans la suite le plus important » [1]). A partir de 1232, les Franciscains entrèrent activement, mais de façon moins plénière, dans le mouvement intellectuel. Eux aussi avaient, à côté de *studia particularia*, propres à une province, des *studia generalia* (notamment à Paris, Oxford et Toulouse) consacrés aux hautes études théologiques et institués dans des centres universitaires [2]). Les *studia generalia* des ordres mendiants n'étaient pas des universités autonomes, mais des membres de l'organisme universitaire dans la mesure où les facultés de théologie admettaient l'incorporation des chaires de réguliers. Dans cette mesure aussi les *magistri regentes* portant l'habit religieux participaient aux privilèges si jalousement détenus par les facultés. — L'émulation entre Franciscains et Dominicains stimula le zèle de tous [3]) ; d'autres ordres religieux entrèrent dans le mouvement et obtinrent la propriété de chaires théologiques [4]) : si bien qu'en 1271 Roger Bacon put dire, en forçant un peu la note, que depuis quarante ans les séculiers n'avaient composé ni un traité de philosophie ni un traité de théologie [5]).

Aux Dominicains à titre principal, à raison du vaste labeur entrepris par Albert le Grand et Thomas d'Aquin [6]) — de façon

[1]) DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères-Prêcheurs*, p. 130. Le chapitre général de 1248 décida la création de quatre nouveaux *studia generalia :* celui de Cologne, qui fut organisé par Albert le Grand, lors de son départ de Paris, ceux de Bologne, de Montpellier et d'Oxford. — [2]) A Oxford, le maître ne fut choisi dans l'ordre qu'à partir de 1247. LITTLE, *The Grey friars in Oxford*, p. 30. — [3]) On écrit couramment au XIIIe s. que comme Esaü et Jacob, franciscains et dominicains se sont querellés dans le sein de leur mère. — [4]) Les Cisterciens reçurent la licence d'enseigner en 1256, les ermites de saint Augustin vers 1287 (Gilles de Rome), les Carmes en 1295. Suivant THUROT, *op. cit.*, p. 112 : « en 1253, sur douze chaires que comportait alors le nombre des étudiants en théologie, neuf étaient dans les couvents ». — [5]) *Opera inedita*, ed. Brewer, p. 428. — [6]) « Tout le travail d'assimilation scientifico-philosophique pendant la deuxième moitié du XIIIe siècle, est à peu près l'œuvre exclusive des Prêcheurs. C'est Albert et Thomas qui ont commenté l'Aristote, Guillaume de Moerbeke qui a revu ou traduit d'après le grec les traités d'Aristote et a traduit d'autres écrits philosophiques pour la première fois ; ce sont les écoles domini-

secondaire aux Franciscains, — revient en fait l'exécution du projet grandiose de Grégoire IX : la correction d'Aristote. Et ainsi les deux grands ordres de S. Dominique et de S. François contribuèrent à la constitution des éléments péripatéticiens de la doctrine scolastique. Les maîtres séculiers, au contraire, persistèrent jusqu'à la fin du XIIIe s. dans une plus grande défiance vis-à-vis du stagirite.

En matière de philosophie, Dominicains et Franciscains suivirent des voies différentes et même dans chaque ordre les traditions ne furent pas uniformes. Sans compter que suivant le témoignage de S. Bonaventure les Frères Mineurs tendent principalement à l'onction, secondairement à la spéculation, à la différence des Frères Prêcheurs [1]), — l'école franciscaine suivit deux directions principales, très accentuées : 1° l'*ancienne direction philosophique,* qui se dessine avec Alexandre de Halès, se perpétue avec S. Bonaventure, et résulte d'un compromis entre des doctrines aristotéliciennes et des théories inspirées d'un esprit différent ; 2° la *nouvelle direction philosophique*, ou la direction péripatéticienne, imprimée par Duns Scot. C'est la plus influente. Secondaires sont les directions où s'engagèrent Roger Bacon et Raymond Lullus. Le mouvement « terministe », qui commence avec G. d'Occam, n'apparaît qu'à la période suivante et se répand rapidement en dehors de l'ordre des Frères Mineurs. Quant au parti des « spirituels », ils prirent vis-à-vis de l'étude et de la philosophie une attitude hostile. — Les premiers dominicains ralliés aux doctrines régnantes de l'ancienne scolastique, étaient d'accord avec les premiers franciscains et les séculiers, mais à partir de S. Thomas, sauf quelques dissidents, ils suivent plus uniformément le péripatétisme scolastique de l'école Albertino-Thomiste.

239. Les collèges séculiers. La Sorbonne. — Le besoin

caines d'Espagne ou de Tunis qui ont utilisé et traduit les sources arabes et hébraïques, sans parler des traducteurs que l'ordre a trouvés à Constantinople et à Bagdad. » MANDONNET, *Siger de Brabant,* t. VII, p. XXVII. — [1]) *Opera*, éd. Quaracchi, V, p. 440.

de contrebalancer l'influence grandissante des réguliers fit probablement naître l'idée d'instituer de grands collèges, ouverts aux seuls étudiants séculiers, et dont l'organisation scolaire imiterait celle des couvents. Le plus célèbre de ces collèges du XIIIe s. est la Sorbonne, fondée en 1253 par Robert Sorbon (1201-1274), chapelain de Louis IX. On y recevait un certain nombre d'étudiants en théologie en vue de les former aux disputes et à la prédication. Ils étaient astreints à la vie commune et soumis à la direction d'un proviseur. Les maîtres s'intitulaient — à l'instar des ordres mendiants — *pauperes magistri de Sorbona*. Parmi les traités laissés par R. de Sorbon, les plus remarquables sont le *de conscientia* et le *de tribus dietis*. Le premier traite du jugement dernier, que l'auteur compare à l'examen pour la licence — ce qui lui fournit l'occasion de donner de précieux et curieux renseignements pédagogiques. Le second a pour sujet les routes qui mènent au Paradis.

Les cours de la Sorbonne avaient des attaches étroites avec l'enseignement de la faculté de théologie, les disputes n'étant pas seulement des exercices ouverts aux internes de la maison, mais des leçons publiques [1]).

240. Bibliographie. — QUÉTIF et ECHARD, v. n° 120 ; DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte d. Predigerordens im 13. u. 14. Jahrh.* (Arch. Litt. Kirchengesch. Mitt. II, pp. 165 et suiv.); MANDONNET, *De l'incorporat. des Dominic. ds l'ancienne univ. de Paris* (R. Thom. IV, 1896. Retrace les luttes des premiers temps) ; DOUAIS, *Essai sur l'organisat. des études ds l'ordre des Frères Prêcheurs* (Paris, 1884). Bien fait, clair et complet ; REICHERT, *Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum Praedicatorum,* Romae, 1898, t. I ; DOUAIS, *Acta capitulorum provincialum,* Toulouse, 1894 ; LUCCHINI, *Il beato Rolando da Cremona* (Cremona, 1886). — WADDING, *Scriptores. O. M.* (Romae, 1600) cum supplemento SBARALEAE (Romae, 1806). Annaliste des francisc. ; Nouv. édit.

[1]) Au XIVe siècle, un acte appelé Sorbonique était imposé à tout maître en théologie. « L'exemple de la Sorbonique, écrit Thurot, montre l'influence des collèges sur la multiplication des actes publics dans la Faculté... C'est à la confusion du régime des collèges et des couvents avec celui de la Faculté que j'attribue principalement ce changement dans l'enseignement théologique, et cette confusion put s'opérer, parce que la Faculté ne comptait pas d'étudiants en dehors des collèges et des couvents. » THUROT, *op. cit.*, p. 134.

par Nardecchia, (Quaracchi, 3 vol., 1906); à Quaracchi on publie depuis 1908 un « Archivum franciscanum historicum »; notices francisc. ds *Kirchliches Handlexicon* de Buchberger (Munich, 1907); Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss z. Franciskanerorden u. zu d. Fraticellen*, ds Arch. Litt. Kirchgesch. Mitt. I, II, III et IV; du même; *Die ältesten Redactionen d. Generalconstitutionen d. Franciskanerordens*, ibid. VI, 1 et 86; V. Döllinger publie *de septem tribulationibus Ord. Min.* d'Angelo da Clareno ds Beiträge zür Sektengeschichte d. Mittelalters, München, 1890. t. II; Sabatier, *Collect. de documts pr l'hist. relig. et litt. du m. âge*. Paris de 1898 à 1902 : 4 vol.; de Martigné, *La scolastique et les tradit. franciscaines*, 1888. Étudie bien les deux direct. doctrinales de l'ordre. — P. Dr H. Felder, *Geschichte d. wissenschaftl. Studien im Franciskanerorden bis in d. Mitte d. 13. Jahrh.* (Fribourg, 1904), utilise tous les documents. De grande valeur, comble une importante lacune ds hist. des idées du XIII[e] s. Traduct. française par Eusèbe de Bar le Duc, *Histoire des Études dans l'ordre de S. François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII[e] siècle*, Paris, 1908. Plusieurs thèses sont très discutées, Cf. p. 310, n. 2; V. Seppelt, *Der Kampf d. Bettelorden an. d. Universität Paris in d. Mitte d. 13. Jahrh.* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Breslau, t. III, 1905); *Wissenschaft und Franciskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzeren*, ibid., t. IV, pp. 149-179. — Little, *The grey friars in Oxford*, (Oxford, 1892) ds Oxford historical Society. — Denifle, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Carmelitenordens im 13. u. 14. Jahrh.*, ds Archiv. etc., V. 349. Les travaux histor. de Denifle et Ehrle sont de premier ordre. — Perrod, *Étude sur la vie et sur les œuvres de G. de Saint Amour* (Mém. de la Soc. d'émulation du Jura, 1902). Sur les collèges on trouve des renseignements nombreux mais peu coordonnés chez Féret, ouvr. cité, p. 136. Il existe en manuscrit un traité de Claude Héméré, *Sorbonae origines, disciplina et viri illustres* (p. ex. Bibl. nation. lat. nº 5493) et un traité man. anonyme : *Domus Sorboniae historia* (Bibl. Arsenal à Paris, nºs 1020 et 1021). — Franklin, *La Sorbonne, ses origines*, etc., 1875 : F. Chambon, *R. de Sorbon.* (1903); Bibliogr. complète. Résume vie. Publie avec notes *de conscientia* et *de tribus dietis*. E. Méric, (Mgr), *La Sorbonne et son fondateur*, Paris, 1888.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES

241. Caractères généraux. — Au XIII[e] s. la philosophie scolastique atteint son apogée. Faisant large accueil à tous les problèmes que se pose une philosophie complète, elle leur donne des *solutions spécifiques*, harmonisées dans une imposante synthèse. Tous en acceptent les doctrines organiques. « Que l'accord portât sur les principes fondamentaux et nous autorise à considérer la scolastique comme un système, une école philosophique, personne ne l'a sérieusement contesté » [1]).

En même temps *l'individualité des philosophes* est frappante. Comme tous les grands siècles de la pensée humaine, le XIII[e] s. est rempli de personnalités. Multiples et significatives sont les formes de la systématisation scolastique, chacun des grands scolastiques *concrétisant* la synthèse *abstraite* suivant son propre génie (p. 115). Ajoutons que le XIII[e] s. est aussi l'âge d'or de la théologie spéculative.

La scolastique aborde avec une préférence marquée *les questions psychologiques et métaphysiques* et le point de vue métaphysique domine tous les autres. Ici même un élargissement progressif se constate. Les générations contemporaines de Guillaume d'Auvergne (2[me] et 3[e] décades du XIII[e] s.) s'appliquent surtout aux problemes de la connaissance, de l'origine et de la durée du monde, de la nature des substances immatérielles et de l'âme humaine [2]). Avec Albert le Grand apparaissent toutes les doctrines de psychologie; et l'étude adéquate des grands problèmes de métaphysique (comme l'essence et l'existence, le principe d'individuation, la matière et la forme, la cause) entraîne le traitement de toute la philosophie.

242. Division. — Malgré la variété des systèmes qui remplissent la scolastique du XIII[e] s., on peut les rattacher à divers groupes dont la succession est à la fois historique et logique.

1° *L'ancienne scolastique du XIII[e] siècle ou les systèmes préthomistes* (Art. III). Tout en s'ouvrant aux idées organiques du péripatétisme déposées dans les traductions d'Aristote, les premiers scolastiques du XIII[e] s. maintiennent bon nombre de doctrines léguées par la période précédente, alors même que plusieurs d'entre elles sont incompatibles avec le péripatétisme. Les prin-

[1]) Ehrle, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1880, p. 28. — [2]) Cf. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre d. Willelm v. Auvergne*, p. 10.

cipales sont de provenance augustinienne (p. 141). — De plus, pendant les premiers decenniums du XIIIe s. on ne réussit pas à saisir le vrai sens de toutes les théories aristotéliciennes, ni surtout à discerner la valeur propre à chacune d'elles dans le réseau d'influences qui relient les parties d'une synthèse ; — sans compter que les scolastiques accueillent aussi des éléments néo-platoniciens et arabes que les commentateurs d'Espagne présentaient comme l'authentique doctrine d'Aristote : voilà un ensemble de causes qui introduisent dans les premiers systèmes scolastiques des incohérences doctrinales et diminuent leur unité. Cette moindre convergence distingue les premières systématisations du XIIIe s. des systématisations ultérieures, à base plus franchement péripatéticienne, et qui, à raison de l'harmonie plus parfaite de toutes les parties, représentent les formes les plus pures du génie scolastique.

Parmi ces éléments qui détonnent sur le fonds péripatéticien des premiers systèmes scolastiques on peut citer : la prééminence de la notion du bien sur celle du vrai, et la primauté analogue de la volonté sur l'intelligence dans Dieu et dans l'homme ; la nécessité d'une action illuminatrice et immédiate de Dieu dans l'accomplissement de certains actes intellectuels ; l'actualité infime mais positive de la matière première, indépendamment de toute information substantielle ; la présence dans la matière des principes ou « raisons séminales » des choses ; la composition hylémorphique des substances spirituelles ; la multiplicité des formes dans les êtres de la nature, principalement dans l'homme ; l'individualité de l'âme indépendamment de son union avec le corps ; l'identité de l'âme et de ses facultés et la production active de ses phénomènes représentatifs ; l'impossibilité de la création du monde *ab aeterno*.

On a appelé *augustinisme* l'ensemble de ces doctrines, et *fraction augustinienne* de la scolastique (par opposition à *fraction péripatéticienne)* le groupe de philosophes qui les admettent. Toutefois cette façon de dire appelle des réserves.

D'abord on ne peut opposer la fraction augustinienne et la fraction péripatéticienne, comme si l'une et l'autre n'accueillaient *que*

des idées de S. Augustin ou d'Aristote [1]). Telles doctrines augustiniennes (p. ex. l'exemplarisme) entrent comme part d'héritage dans le patrimoine de tout scolastique, dans celui de Thomas le « péripatéticien », et dans celui de Bonaventure l'« augustinien ». D'autre part, le terrain sur lequel poussent les idées dites augustiniennes demeure péripatéticien (p. ex. acte et puissance, matière et forme). Enfin le « péripatéticien » Duns Scot reprendra plusieurs de ces idées, sans qu'on puisse de ce chef le ranger parmi les augustiniens du XIIIe s.

C'est que l'« augustinisme », tel que nous l'avons résumé, se décompose en trois ou même quatre groupes doctrinaux : à côté de théories dont l'origine augustinienne n'est pas douteuse (p. ex. identité de l'âme et de ses facultés, rapports du vouloir et du connaître, indépendance substantielle de l'âme et du corps, absence d'activité causale de l'objet dans l'acte représentatif, théorie des *rationes seminales*. Cf. pp. 143 et 144), — il en est qui sont en *opposition* avec la *vraie* pensée de saint Augustin, celle-ci subissant des déformations sous les influences néo-platoniciennes et arabes (théorie de l'illumination spéciale). — D'autres ont été répandues sous l'*action parallèle,* mais *prépondérante des écrits péripatéticiens* arabes et juifs, comme les notions de matière et de forme, et la théorie hylémorphique des substances immatérielles, laquelle s'inspire manifestement d'Avicebron [2]). Enfin des doctrines telles que la pluralité des formes sont absolument *étrangères* à l'augustinisme et de provenance principalement arabe.

Pour toutes ces raisons, à l'appellation d'*augustinisme,* trop usurpatrice d'un grand nom et d'un grand système bien fixé dans l'histoire, nous préférons des désignations plus larges : *ancienne scolastique de XIIIe s.* ou *systèmes préthomistes.*

Notons que les éléments que caractérisent ces systèmes apparaissent avec un caractère flottant, qu'ils sont variables d'un

[1]) Mêmes jugements chez GRABMANN, *Die philos. u. theolog. Erkenntnislehre des Kard. Mathaeus ab Aquasparta*, etc., p. 19 (Wien 1906), et P. DE GROOT, *Het Leven van den hl. Thomas* (Amsterdam, 1907), p. 313. — [2]) Voir l'étude sur S. Bonaventure (Art. III, § 3).

docteur à l'autre, qu'ils sont plus ou moins bien soudés à des idées aristotéliciennes, et qu'une même théorie est sujette à de multiples nuanciations. Dès lors, il serait malaisé d'en dresser un catalogue uniforme pour tous les docteurs. C'est ainsi qu'A. de Halès rejette l'identité de l'âme et de ses facultés ; Bonaventure ne l'adopte pas sans réserves ; tandis que d'autres considèrent cette théorie comme fondamentale. De même, la théorie de l'illumination spéciale est soumise aux interprétations les plus diverses et n'est pas admise par tous.

Notons encore que l'action des causes de caducité va s'atténuant avec la marche du temps ; les scolastiques éliminent progressivement de leur synthèse les éléments contradictoires. A comparer, par exemple, la philosophie d'un Bonaventure à celle d'un Guillaume d'Auvergne, la supériorité du premier est éclatante. C'est pour cette raison qu'on ne peut mettre sur le même pied les systèmes des précurseurs, l'œuvre déjà plus compréhensive d'Alexandre de Halès et la synthèse mieux coordonnée de S. Bonaventure. — Bien plus, par certaines doctrines, l'ancienne scolastique survit même au triomphe du péripatétisme.

Notons enfin qu'on rencontre chez certains scolastiques du XIIIe s. des défiances plus ou moins prononcées à l'endroit de la philosophie et d'Aristote, qu'on tend à rendre responsable des erreurs répandues dans les écoles [1]). Ces appréhensions se révèlent dans plusieurs documents de l'université de Paris [2]), dans des traités et des lettres de réguliers et de séculiers (Jean de S. Gilles, Eudes de Chateauroux, Jacques de Vitry, Guillaume de St Amour), dans diverses constitutions dominicaines et franciscaines. De là

[1]) MANDONNET, *op. cit.*, VI, 156. Bonaventure reproche à Aristote un *triplex error*, scilicet occultatio exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae ; et une *triplex caecitas*, de aeternitate mundi, de unitate intellectus, et quod post hanc vitam non est felicitas nec poena. *In Hexaëmeron*, collatio VI (Opera, V, 360, Quaracchi) — mais il convient de ne pas perdre de vue que Bonaventure n'en emprunte pas moins à Aristote de nombreuses théories capitales, p. ex., celle de l'acte et de la puissance, v. p. l. — [2]) V. p. ex. la lettre de Grégoire IX de 1228 (*Chart.*, I, 115).

chez quelques théologiens augustiniens une tendance à n'accorder à la philosophie qu'un rôle d'auxiliaire apologétique [1]).

2° *Le péripatétisme de l'école albertino-thomiste.* A mesure qu'on avance dans le XIIIe s., et que les prohibitions d'Aristote tombent en désuétude (232), on voit s'élever à côté des anciennes écoles scolastiques un mouvement nouveau d'allures plus franchement péripatéticiennes. Il éclate dans la philosophie d'Albert le Grand à qui revient l'honneur d'avoir établi les droits définitifs de la science profane. Mais c'est S. Thomas qui lui donne sa forme définitive et grandiose, en même temps qu'il bat en brèche un certain nombre de doctrines accréditées avant lui dans les écoles (Art. IV).

3° *Le conflit du thomisme et de l'ancienne scolastique* (Art. V). Du coup le thomisme devait entrer en lutte avec l'ancienne scolastique dont il rejetait les doctrines disparates, incompatibles avec le système nouveau. La collision des idées anciennes et nouvelles est vive et revêt des formes diverses. Les systèmes qui naissent de la lutte seront répartis en trois groupes : celui des *opposants irréductibles,* partisans opiniâtres de la scolastique traditionnelle qu'ils défendent contre le thomisme (§ 1), — les disciples fidèles et entiers du thomisme (§ 2), — une série de personnalités éclectiques, thomistes en certains points, continuateurs du passé sur d'autres, novateurs eux-mêmes sur diverses questions (§ 3).

4° *Le péripatétisme de Duns Scot et de l'école franciscaine.* Duns Scot, dans les dernières années du XIIIe s., formule une philosophie synthétique, à base péripatéticienne, où il s'écarte à la fois et de Thomas d'Aquin et de l'ancienne direction scolastique. Celle-ci étant suivie par la presque unanimité des Franciscains qui le précèdent, la philosophie de Duns Scot engage l'ordre dans une voie nouvelle (Art. VI).

5° Un groupe de *logiciens* et de *grammairiens* (Art. VII).

Au-dessus des discussions qui s'élèvent dans les rangs serrés de

[1]) Nous corrigeons sur ce point un jugement trop absolu de notre étude sur Gilles de Lessines (p. 21). La distinction définitive de la théologie et de la philosophie et le système de leurs rapports ne sont pas formulés *scientifiquement* avant S. Thomas.

la scolastique du XIIIe s. plane une commune mentalité qui, à des degrés divers, enveloppe tous les docteurs. Il règne comme un accord tacite sur un ensemble de principes fondamentaux. La synthèse scolastique, dont nous avons signalé plus haut le caractère abstrait et la formation progressive (p. 115 et 116) atteint au XIIIe s., son expression la plus parfaite. Il en sera traité dans un Art. II.

243. **Bibliographie.** — Cf. 116 ; EHRLE, *Die päpstliche Encyklika v. 4 Aug. 1879 u. die Restauration der christl. Philos.* dans Stimmen aus Maria-Laach, 1880, quatre articles, dont le second intéresse l'histoire de la scol. du XIIIe s. ; du même : *Beitr. z. Gesch. d. mittel. Scholastik. II. Der Augustinismus u. d. Aristotelismus in d. Scholastik gegen Ende d. 13. Jahrh.* dans Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. Mitt., 1889, Bd. V, pp. 603-635. Publie des textes importants de R. Kilwardby ; et *J. Peckham über d. Kampf. d. Augustinismus u. Aristotelismus in d. 2en Hälfte d. 13. Jahrh.* dans Zeitschr. f. Kathol. Theol., 1889, Bd. XIII, pp. 172-193. Textes de Peckham. Ces deux articles ont une grande valeur ; du même : *Das Studium der Handschriften d. mittelalterl. Scholastik mit besunderer Berücksichtigung d. Schule d. hl. Bonaventura* (Zeitsch. f. Kath. Theol. 1883, p. 1-50). Contient de p. 40-51, une classification des anciennes écoles franciscaines en cinq groupes ; MANDONNET, *Siger*, VI, pp. 50 et suiv. étudie les directions péripatéticienne et augustinienne, mais en négligeant trop selon nous, les éléments aristotéliciens des écoles augustiniennes ; DE WULF, *Le traité de unitate formae de Gilles de Lessines* (Louvain, 1901, T. I. des *Philosophes Belges*). Texte et étude. Le Chap II s'occupe de la classification des écoles du XIIIe s. ; PORTALIÉ, au mot *Augustinisme* dans le Dictionn. de Théol. cath. (T. I, col. 2506-2514) résume et classe les conclusions des précédentes études. — Pour l'histoire spéciale de telle ou telle théorie de l'ancienne scolastique, v. les *scholia* de l'édition de S. Bonaventure (v. p. l.). Cf. DE MARTIGNÉ. v. n° **240**.

ART. II. — LA SYNTHÈSE SCOLASTIQUE.

Après avoir noté un ensemble de notions propédeutiques (§ 1), on poursuivra dans les diverses parties de la philosophie les doctrines organiques et fondamentales, sans avoir la prétention d'épuiser tous les points de vue : 1° la logique (§ 2) ; 2° la philosophie théorique, comprenant la métaphysique, la théodicée (§ 3), la physique (§ 4) et spécialement la psychologie (§ 5) ; 3° la philosophie pratique, embrassant la morale (§ 6), l'esthétique (§ 7). Une

conclusion fixera certains caractères dominateurs se dégageant de l'exposé (§ 8).

§ 1. — *Notions propédeutiques.*

244. Philosophie scolastique et civilisation. — Le XIIIe s. marque l'apogée de la civilisation médiévale, et la religion en est l'inspiratrice. En Occident, l'empire du catholicisme n'explique pas seulement la place centrale de la papauté, mais encore la conception du pouvoir politique et de ses rapports avec l'Église. C'est l'esprit religieux qui suscite les grandes associations monastiques ; provoque les croisades ; pénètre l'organisation corporative du travail. L'art s'inspire d'une étroite alliance de la religion et de la beauté. Les cathédrales gothiques sont à la fois des merveilles et des symboles ; les sculptures, les vitraux, les fresques réalisent un programme iconographique complet. Les poèmes de S. François, tout en chantant la nature, élèvent l'âme vers Dieu ; et Dante nous avertit qu'« il a voulu écrire le poème sacré auquel ont mis la main et le ciel et la terre ». L'enseignement, à tous ses degrés, est touché par le souffle religieux : écoles populaires, écoles chevaleresques, universités doivent à l'Église leur origine, ou sont consacrées par son autorité. Tout homme d'études est engagé dans les ordres. La théologie couronne la carrière de savant, et les règlements universitaires assurent aux théologiens une place d'honneur. N'est-ce pas un peu cette place privilégiée qui explique le caractère universel du théologien du XIIIe s. ? Il est à la fois philosophe, juriste, canoniste, et il discute toutes les questions à l'ordre du jour. Rien d'étonnant que la philosophie, comme les sciences particulières, soit ordonnée d'après ce principe fondamental que les sciences profanes convergent vers la théologie (**110**). Ce principe ne renverse pas l'autonomie des diverses parties du savoir humain, mais règle leur hiérarchie sociale.

La scolastique a-t-elle influencé les autres éléments de la civilisation médiévale ? Des œuvres comme celle de Dante montrent quel fut son empire sur la culture générale des esprits ; on a recherché ses répercussions dans les peintures et les sculptures,

dans les dictons populaires [1]). Mais ces études, qui relèvent de la sociologie, sont à peine ébauchées.

245. Caractère systématique du savoir. — Le XIII[e] s. veut tout connaître, tout unifier et ordonner. Ce culte de l'harmonie, qui éclate dans les cathédrales, dans la Divine Comédie, dans les encyclopédies et les Sommes, se retrouve à toutes les étapes de la systématisation du savoir, et explique que sur plusieurs points l'imagination ait suppléé à l'insuffisance des théories rationnelles. On en verra des exemples plus loin. *Sapientis et ordinare*. Jamais la devise d'Aristote n'a été plus passionnément appliquée. La conviction que le vrai ne peut contredire le vrai engendre l'optimisme intellectuel. Jaillissant d'un fonds unique, toutes les formes du savoir se superposent et se complètent. Ce sont les sciences particulières à la base, la théologie au sommet, et la philosophie au centre. La philosophie elle-même comporte des divisions fonctionnelles, comme les membres d'un grand organisme. Signalées mais non utilisées par Boèce, reprises par Hugues de S. Victor et d'autres au XII[e] s. (p. 236), mises en honneur et complétées par Gundissalinus et R. Kilwardby (v. p. l.), ces classifications ont recueilli les suffrages unanimes des scolastiques du XIII[e] s., et l'esprit péripatéticien y éclate [2]). Elles absorbent et dépassent les divisions platoniciennes jusque là en usage, et ce sont elles qui fourniront les cadres de cet exposé. Aristote est, suivant le mot de Dante, « le maître de ceux qui savent ».

246. Philosophie et théologie. — Les relations doctrinales entre la philosophie et la théologie sont codifiées et justifiées dans les introductions des Sommes du XIII[e] s.

La distinction des deux sciences, hautement proclamée, entraine leur indépendance et l'autonomie de leurs éléments spécificateurs. Les scolastiques s'accordent à dire que le critère de la

[1]) V. p. ex. WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus*, II, 330. Il relève dans ZINGERLE, *Deutsche Sprichwörter d. Mittelalters* (Wien, 1864), des dictons reflétant l'idéologie scolastique. P. ex. « Erfahren macht Klug ; Erfahrung ist der Narren Vernunft. » — [2]) BAUR, *op. cit.* p. 202, insiste sur cette unanimité des grands scolastiques.

diversité des sciences ne repose pas sur la diversité des matériaux mis en œuvre (objet matériel des sciences), mais sur la mise en œuvre même de ces matériaux (objet formel). Or, l'objet formel de la théologie et celui de la philosophie diffèrent : l'une étudie l'ordre surnaturel en tant que révélé par la parole de Dieu, l'autre soumet l'ordre naturel à l'investigation de la raison. L'étude du dogme repose sur l'autorité ; l'étude rationnelle de l'univers sur la démonstration scientifique.

La distinction de la philosophie et de la théologie n'empêche pas la subordination de la première vis-à-vis de la seconde. Profondément convaincus que le dogme catholique, révélé par Dieu, est l'infaillible expression de la vérité ; convaincus d'autre part que la vérité ne renverse pas la vérité, les scolastiques tiraient cette conclusion que, si la philosophie s'occupe de *matières* qui lui sont communes avec la théologie, elle ne peut aller *à l'encontre* du dogme. C'est pour éviter la possibilité même d'un conflit que Duns Scot alla jusqu'à séparer radicalement les départements mêmes dont les deux sciences ont à connaître. Notons que la subordination dont il s'agit ici a une portée *prohibitive*, et n'a jamais eu de portée *impérative*, en ce sens que les scolastiques n'ont pas *imposé* à la philosophie le devoir d'établir le dogme [1]).

247. Philosophie et sciences particulières. — Les sciences particulières sont consacrées à l'étude détaillée de la nature, chacune d'elles s'occupant d'une catégorie d'objets, sous ce biais spécial qui fixe l'objet formel de la science. Conformément à l'idéologie scolastique qui construit tout l'édifice scientifique sur des données sensibles (267), les sciences d'observation occupent le premier degré dans l'échelle du savoir. La XIII[e] s. assiste au premier essor remarquable des recherches expérimentales — témoins les travaux d'un Albert le Grand, d'un Bacon, d'un Witelo, — et il suffit d'inspecter les règlements édictés par la faculté des arts

[1]) Telle est selon nous la portée du statut de 1272 de la faculté des arts, enjoignant aux artistes de ne pas *determinare contra fidem* au cas où ils toucheraient une question *que fidem videatur attingere simulque philosophiam*, Chart. I, 499.

de Paris en 1255 (p. 307), pour s'assurer que le programme des cours comportait un enseignement scientifique intégral : astronomie, botanique, physiologie, zoologie, chimie et physique (au sens moderne). Mais cette exploration parcellaire du monde ne satisfait pas l'esprit. Suivant la conception grecque et scolastique, la science par excellence (sapientia), ou la philosophie, est une connaissance synthétique du réel. Elle est une manière de tout savoir, en ce sens que la raison qu'elle abstrait domine l'immensité du réel, et se trouve être l'objet intelligible commun de toutes choses. Cet objet intelligible commun est le mouvement, la quantité, l'être, qu'étudient respectivement la physique, la mathématique, la métaphysique — la trilogie des sciences spéculatives. Dans cette conception, les sciences expérimentales servent de préliminaires à la physique ou à l'étude philosophique du monde sensible [1]). A la morale se rattachent les études historiques, principalement l'histoire biblique, la scienee de l'éducation et une partie de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences sociales. Quant à la logique, elle a pour annexes la grammaire et l'étude logique des formes grammaticales. — De là résulte :

1° Que les sciences particulières avaient moins leur raison d'être en elles-mêmes que comme préparation au travail philosophique.

2° Que la scolastique est scientifique de par sa notion même. L'interprétation synthétique du monde matériel doit reposer à chaque stade sur l'analyse. Sans ce contact permanent avec le détail, elle serait dépourvue de réalité.

3° Qu'entre les sciences philosophiques et les sciences particulières, il n'y a pas de distinction de nature, les unes et les autres étant innervées par un même processus intellectuel, l'abstraction, mais une différence de degré, résultant du degré même d'abstraction.

4° Que telle est la science, telle sera la philosophie. Le moyen âge ne connaissait pas le départ entre ce qu'on appelle aujourd'hui

[1]) L'étude philosophique de la nature se distingue ainsi des encyclopédies scientifiques telles que le *de proprietatibus rerum* de Bartholomaeus Anglicus, le *Speculum* de Vincent de Beauvais, le *Grand Trésor* de Brunetto Latini.

connaissance vulgaire et connaissance scientifique. Des observations vulgaires, mais justes, ont pu conduire à des vues synthétiques légitimes ; des faits imaginaires ont naturellement engendré des généralisations factices.

248. Méthodes didactiques. — Les livres et traités philosophiques sont avant tout le fruit de l'enseignement, dont ils revêtent la double forme de commentaire *(lectio)* et de dispute *(quaestio)*. Au XIII[e] s., on y peut ajouter les sermons, qui plus d'une fois contiennent des dissertations philosophiques [1]). Certaines leçons ou disputes nous sont parvenues sous forme de *reportatio* ou de résumé pris par les auditeurs. Il existe en outre des monographies et pamphlets de toute sorte qui n'ont pas été rédigés pour l'enseignement [2]).

Le latin philosophique du XIII[e] s. n'a pas de prétentions littéraires, tous sacrifiant la forme à l'idée ; mais la terminologie technique est précise, grâce surtout au contact plus intime avec Aristote. Chez les grands scolastiques la langue est claire et nerveuse et les méthodes didactiques acquièrent leur entière perfection. Le développement des matières traitées est soumis à un processus triadique (exposé du pour et du contre, solution et réponse aux objections), qui se rattache logiquement à la doctrine aristotélicienne de l'ἀπορία (cf. p. 32). Cette méthode, bien que dominante, n'apparaît pas cependant dans certains traités où l'exposition, plus libre, se déroule comme dans nos ouvrages modernes. L'histoire de la philosophie occupe une large place dans l'exposé du pour et du contre ; elle n'a d'autre raison d'être que de fournir un apport au service d'une doctrine qu'on croit être la vraie, et cette subordination de l'histoire, à qui on n'accorde pas de valeur propre, explique jusqu'à un certain point l'absence de critique dans la fixation du fait historique, le souci de plier les textes en faveur d'une thèse, au risque de dénaturer le témoignage qu'on

[1]) V. p. ex. le Sermon de S. Bonaventure, *De humanae cognit. ratione* etc., p. XIII (v. p. 1.). — [2]) Les formes plus libres de la didactique philosophique apparaissent plus tard : exposés poétiques, sermons et écrits en langue vulgaire. Au XIII[e] s., Dante et Eckehart sont des exceptions.

invoque [1]). Plus que jamais la forme syllogistique est en honneur. — Enfin le mélange des matières philosophiques et théologiques perdure ; il tient à des causes profondes : à l'organisation pédagogique des universités et au génie propre de la civilisation du moyen âge. Ce mélange se manifeste principalement dans les leçons de théologie ; il fut défendu à maintes reprises aux artistes de faire des incursions sur le terrain théologique (notamment en 1272).

§ 2. — *Logique.*

249. **Logique.** — Au XIII[e] s., comme aux siècles précédents, Aristote est le maître incontesté de la dialectique, et les grands scolastiques ne font que commenter sa pensée (33).

La logique est un instrument du savoir, mais elle a des attaches étroites avec la métaphysique et la psychologie. Albert le Grand et ses successeurs affirment nettement ces rapports entre la science des concepts et la science de la réalité. La logique est une *scientia specialis,* le vestibulum de la philosophie à laquelle elle sert de préliminaire, comme le dessin à la peinture. Conformément à cette théorie, on voit se perpétuer dans les écoles du XIII[e] s. des exercices dialectiques de tout genre, servant de préparation à des controverses plus fécondes. A la syllogistique on peut rattacher une méthodologie et une théorie sur la science, que la scolastique développe l'une et l'autre dans le sens de l'aristotélisme. La méthode analytico-scientifique est le nerf des recherches philosophiques. Il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire.

250. **Grammaire spéculative.** — Le grand crédit dont le XIII[e] s. entoura la logique explique comment elle put envahir dans la faculté des arts l'enseignement de la grammaire. Donat et

[1]) Cela s'appelle expliquer un auteur *reverenter,* ou lui donner un *pium intellectum.* Parlant de la théorie aristotélicienne de la corruptibilité de l'intellect (possible), S. Bonaventure dit : « Illud verbum Philosophi debet pium habere intellectum. » II. *Sentent.* dist. 19, a. 1, q. 1 ad 3. Cf. S. THOMAS, *S. Theol.,* I, q. 89, a. 1, ad 1.

Priscien demeurent à Paris les maîtres classiques. Mais au lieu de commenter leurs sèches formules, les grammairiens de la fin du XIII[e] s. et du début du XIV[e] s. créent une véritable philosophie du langage, et font de larges emprunts non seulement à la dialectique mais à la métaphysique et à la psychologie.

§ 3. — *Métaphysique et Théodicée.*

251. **Catégories et attributs transcendantaux** (38). — La scolastique fait de la métaphysique l'objet favori de ses études, et traite d'un point de vue métaphysique tous les problèmes qu'elle aborde. De là son caractère éminemment déductif. La notion de la métaphysique est reprise d'Aristote, mais subit des élargissements. Bien qu'elle ait pour point de départ la substance des choses sensibles et expérimentées, et qu'elle soit ancrée de la sorte au roc vif de la réalité (Aristote), elle se consacre à l'étude de l'être comme tel, de tout être, qu'il soit corporel ou non. Des éléments augustiniens et néo-platoniciens introduisent des vues déductives sur Dieu, qui est au sommet du réel. A l'étude générale de l'être se rattache un chapitre nouveau, qui traite des notions transcendantales. Il faut entendre par là quelques aspects très généraux, telles l'unité, la bonté, la vérité (unum, verum, bonum) qui révèlent mieux ce qu'il faut entendre par ce concept à la fois simple et compréhensif de l'être.

252. **Acte et Puissance.** — Comme dans le péripatétisme (39), la théorie de l'actuel et du potentiel occupe une position centrale. De plus, la scolastique poursuivit l'idée d'Aristote dans des applications et des conséquences insoupçonnées du Stagirite. L'acte et la puissance, et la notion congénère de mouvement (motus) sont avant tout une explication du devenir. C'est parce qu'elle doit expliquer le changement que notre pensée construit le monde dans le couple puissance et acte. Ce sont là deux stades qui pénètrent l'être en chaque catégorie de ses réalisations (substantielle ou accidentelle). Mais la doctrine s'élargit. Acte et puissance deviennent synonymes de « déterminant et de déter-

minable ». Affranchie de l'idée originaire de devenir ou de processus organique, la théorie est d'une applicabilité illimitée dans l'ordre réel, où elle pénètre toutes les compositions de l'être contingent [1]).

Le couple puissance et acte se trouve dans les compositions fondamentales de : substance et accident, matière et forme, essence commune et essence individualisée. S'y rattache aussi la théorie des causes.

253. Substance et accidents (38). — Tout ne peut être manifestation, il faut un sujet manifesté, un arrêt dans la régression des phénomènes. La réalité substantielle de l'être est le fonds constitutif et auto-suffisant à « subsister » (puissance) qui reçoit des déterminations ontologiques adventices (actes), appelées accidents (ac-cidere). La scolastique reprend, avec des développements considérables, l'étude des neuf prédicaments accidentels, principalement de la qualité, de la quantité, de la relation, du temps et de l'espace.

L'étude de la qualité (accidens modificativum substantiae in seipsa) soulève d'importantes controverses négligées par Aristote, notamment celle de la distinction de la substance et de ses pouvoirs ou facultés d'opération et de la nature du lien qui les unit. L'action peut-elle être substantielle chez l'être contingent ; ou celui-ci agit-il par l'intermédiaire de facultés ? Problème passionnant au XIIIe siècle, et dont la solution commande diverses questions de métaphysique et de psychologie.

254. Matière et forme (40). — Purement cosmologiques dans leur sens originaire, les notions de matière et de forme ont été étendues chez les scolastiques comme chez Aristote : dans l'ordre logique, formalis et actualis, materialis et potentialis sont synonymes.

[1]) On la trouve même dans d'autres domaines, comme la logique et la morale; et partout elle vise le même rapport primordial du déterminable et du déterminant : le genre est à l'espèce, l'action libre est à la fin subjective comme la puissance est à l'acte.

Forme et matière sont des éléments corrélatifs [1]). La matière est fonds passif et homogène, substance incomplète, placée sur la ligne médiane de l'être et du non être, mais elle n'est pas éternelle, pas plus que le mouvement. La forme est cause constitutive de l'être, norme de sa perfection, source de ses activités [2]), siège des inclinations naturelles qui orientent ces activités vers une fin. La forme qui donne la détermination substantielle *(forma substantialis)* est fixe et immuable. Contrairement aux formes accidentelles qui confèrent une manière d'être à une substance déjà constituée, elle n'est pas susceptible d'accroissement ou de diminution *(forma substantialis non suscipit plus vel minus),* de sorte que la métaphysique scolastique condamne l'évolution quidditative des formes. La forme est aussi principe d'unité, et on comprend que dans un être corporel elle fait converger vers une substance unique les éléments étendus. Enfin, elle est principe de l'intelligibilité de l'être.

Les scolastiques s'accordent sur la composition des substances corporelles, toutes constituées de matière (principe d'indétermination, puissance) et de forme (principe de détermination, acte). Mais il est trois questions principales qui les divisent dans la théorie hylémorphique, et elles alimentent d'abondantes controverses.

La première est de savoir si cette composition substantielle s'étend aux êtres immatériels, à l'âme humaine et surtout à l'ange, échelon intermédiaire dans la hiérarchie du réel entre l'homme et Dieu. De ces discussions se dégage un chapitre nouveau de métaphysique, une eidologie, qui n'a rien de commun avec les vagues indications d'Aristote sur les intelligences motrices des sphères.

Une seconde divergence de vues surgit à propos de l'unité ou de

[1]) Dans l'ordre logique, la corrélation des deux notions est absolue. Elles signifient alors le déterminable et le déterminant. Par ex., les concepts de genre et d'espèce représentent des aspects objectifs d'une même réalité, perfectibles l'un par l'autre. Dans l'ordre réel, la corrélation implique, d'après certains scolastiques, une réserve. — [2]) La substance ou l'essence considérée comme principe interne des activités s'appelle *natura ;* c'est par la forme *(id quo)* que l'essence totale *(id quod)* remplit ce rôle.

la pluralité des formes substantielles. Une substance est-elle susceptible de recevoir la détermination intrinsèque de plusieurs formes ?

Enfin on se demandait si la matière possède une réalité qui pût exister comme telle sans le secours d'une forme substantielle.

Ces trois questions divisaient les partisans de l'ancienne scolastique et les albertino-thomistes. Mais elles impliquent, on le voit, l'accord de tous sur les doctrines fondamentales de l'hylémorphisme.

255. Essence universelle et essence individuelle (41). — La lutte des universaux est apaisée au XIII[e] s. ; et la scolastique se repose unanimement dans la solution déjà acquise à l'issue du XII[e] s. « L'individuel est la vraie substance, l'universel tire sa forme du travail subjectif de notre esprit. » Les plus subtiles dialecticiens reproduisent ces apophthegmes scolastiques. Duns Scot lui-même n'y contredit pas. De toutes les solutions du problème des universaux, le réalisme modéré s'harmonise le mieux avec la philosophie scolastique. Des formules synthétiques, provenant de Proclus [1]) et reprises par Avicenne [2]) circulent dans le répertoire des écoles, et résument les relations de l'individuel et de l'universel : On peut considérer la réalité des essences à un triple moment, *ante rem, in re, post rem*. Les universaux *ante rem* sont définis dans la théorie de l'exemplarisme (S. Augustin). Les universaux *in re* traduisent la face physique du problème ou la théorie de la *seule* subsistance des individus et du principe de leur individuation ; les universaux *post rem* visent l'élaboration subjective que fait subir aux essences le travail de l'esprit, quand il les considère indépendamment de leurs conditions individuelles.

A part les terministes du XIV[e] s., qui nient la valeur réelle de nos représentations universelles et chez qui apparaissent les pre-

[1]) PROCLUS, *In Euclidis element.* prol, II, p. 51, ed. Friedlein (Lipsiae, 1873) : κατὰ γὰρ ταύτας οἶμαι τὰς τριπλᾶς ὑποστάσεις εὑρήσομεν τὰ μὲν πρὸ τῶν πολλῶν, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν καὶ κατηγορίαν ὑφιστάμενα. Et plus haut : ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα,... πρὸ τῶν πολλῶν... ἀπὸ τῶν πολλῶν. — [2]) p. 278.

miers symptômes de la décadence, les scolastiques distinguent dans toute substance créée, entre les déterminations essentielles se retrouvant, semblables, chez tous les représentants d'une espèce, et les déterminations individualisantes, différenciant les êtres entre eux. Les premières sont aux secondes ce que le déterminable est au déterminant, la puissance à l'acte.

Mais un autre problème se pose et nul n'est plus discuté au XIII[e] s. : quel est le principe d'individuation ? Si la fixité et la similitude des essences vont de pair avec la diversité merveilleuse de leurs individuations, d'où vient qu'il y a de nombreux individus dans une même espèce ? Controverse scolastique par excellence, puisqu'elle part de la solution péripatéticienne du problème des universaux. Tous admettent que le fondement de l'individuation doit être essentiel et intrinsèque ; mais la discussion surgit quand il s'agit de savoir si c'est la matière ou la forme, ou l'union des deux principes qui exige l'individuation des êtres.

256. Essence et Existence. — Cette composition, laissée dans l'ombre par Aristote, fait l'objet de délicates discussions. Quand on se borne à rapporter le concept d'essence à celui d'existence, ou une essence possible à une essence existante, personne ne conteste qu'il y ait une différence réelle entre les termes de ces comparaisons. Mais on peut poursuivre l'analyse, et se demander si, *dans un être actuel,* autre chose est sa réalité fondamentale et constitutive (essentia, quod est), autre chose l'acte même par lequel cette réalité existe (esse, quo est), et tel est le sens de la célèbre question : y a-t-il une distinction réelle entre l'essence et l'existence ? Dès le début du XIII[e] s., il se trouva des scolastiques pour répondre par l'affirmative, mais un autre groupe non moins important tint pour la négative. Pour les uns comme pour les autres, l'existence créée est perfection limitée ; et cette limitation est le dernier fondement de la finitude du monde. De l'absence d'une distinction réelle entre l'essence et l'existence l'averroïsme antiscolastique fut seul à conclure à l'éternité du monde et des espèces naturelles qui le constituent.

257. Causes de l'être. — L'étude des causes se poursuit

d'après les données d'Aristote (42). Qu'on envisage son état substantiel ou accidentel, l'être existe en ses causes ou en puissance, avant d'apparaître en acte ou en réalité. Cette réalisation, qui s'opère par le mouvement, aucun sujet ne peut se la conférer à lui-même : Quidquid movetur ab alio movetur (cause efficiente). On verra comment la doctrine de la création a modifié la théorie aristotélicienne de l'éternité de la matière et du mouvement. Sous l'influence de la cause efficiente, le sujet (matière), en puissance d'une perfection (forme), s'en revêt de fait. Par leur compénétration intime, en se donnant l'un à l'autre, sujet récepteur et détermination reçue exercent sur l'être nouveau, ou sur son nouvel état, une causalité de constitution. Ils sont causes constitutives, soit de la substantialité même (cause matérielle première, cause formelle substantielle), soit de quelque manière d'être consécutive à la substantialité (cause matérielle seconde, cause formelle accidentelle). Enfin la cause efficiente subit l'attrait d'un bien à réaliser (cause finale), et c'est dans cette direction qu'elle développe son pouvoir d'agir. La sollicitation de l'efficience par une finalité éclate dans l'ordre merveilleux et la beauté de l'univers. Si l'ordre était une rare exception, il pourrait résulter d'une rencontre fortuite de causes motrices. Au contraire, sa permanence et son universalité seraient inexplicables, si une tendance interne des agents n'assurait la coordination de leurs actions, la réalisation des desseins de la nature. Le théorème de la finalité est le couronnement de la philosophie de l'être.

258. Comment la théodicée se rattache à la métaphysique. — La métaphysique, qui dans les substances corporelles saisit l'être à part de la matière (immatériel par abstraction ou négatif), fournit du même coup une série de connaissances applicables, par analogie, à l'immatériel positif ou par nature. Ainsi se trouve justifiée la dénomination de théologie (rationnelle) que l'on rencontre chez Aristote, chez les Arabes et parfois chez les scolastiques, comme synonyme de métaphysique.

On trouve déjà chez Aristote la grande classification des êtres en deux catégories : les êtres mélangés d'acte et de puissance ;

l'acte pur, exempt de toute potentialité, ou Dieu (43). Les scolastiques ont su compléter ces données aristotéliciennes, les approfondir et les transporter sur des domaines inconnus d'Aristote. En les rapprochant de quelques théories des Pères de l'Église et surtout de S. Augustin, ils ont édifié une théodicée intégrale dont voici la principale innovation : A la notion péripatéticienne d'un moteur immobile, impassible dans son auto-contemplation, a succédé la théorie de l'Être « a se », infini dans son actualité.

259. Preuves de l'existence de Dieu. — Sauf quelques esprits défiants, appartenant à l'époque de décadence, tous les scolastiques admettent que la raison démontre l'existence de Dieu. Elle la démontre surtout par l'indigence d'être que le monde contingent manifeste (preuves a posteriori). On renforce la preuve aristotélicienne du premier moteur : l'actuel est toujours avant le potentiel ; le premier, dans l'absolu, est l'être achevé sans lequel aucune actuation ne serait réalisable. Les voies a priori où s'était engagé S. Anselme sont gardées par un groupe de scolastiques qui essaient d'atténuer les défauts de son argument en le colorant *(colorari)* [1]), tandis que d'autres reprennent la preuve favorite de S. Augustin tirée de l'universalité et de l'immutabilité des premiers principes.

260. Nature de Dieu. —La raison humaine est instruite sur la nature divine par l'observation des créatures, et elle démontre que toutes les perfections créées se trouvent en Dieu d'une manière éminente *(eminenter)*. Acte pur, il est l'Infini, celui qui est, de la plénitude de l'être. Dieu notamment est science parfaite ; il est vouloir (Aristote ne dit rien de cet attribut) ; aucun doute ne

[1]) « Nous trouvons donc bien dans les docteurs du grand siècle de la scolastique des enseignements approchant plus ou moins de la manière de voir de saint Anselme. Mais tous ajoutent à ces enseignements des réserves, qui en atténuent les principaux défauts. » DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, p. 295. DANIELS, *op. cit.*, p. 122 résume ainsi l'attitude des scolastiques du XIIIe s. vis-à-vis de l'argument de S. Anselme : *a)* le rejettent Th. d'Aquin, R. de Middleton ; *b)* l'acceptent G. d'Auxerre, R. Fitsacre, A. de Halès, Bonaventure, M. de Aquasparta, J. Peckham, G. de Rome, Duns Scot ; *c)* sont indécis A. le Grand, P. de Tarentaise, H. de Gand.

plane sur sa personnalité, et toute la multiplicité des perfections que notre raison affaiblie distingue en Dieu se fond dans l'unité de l'infini.

Entre Dieu, acte pur, et les autres êtres mélangés d'acte et de puissance une distinction de substance surgit. Il n'y a qu'une voix chez les scolastiques pour condamner le panthéisme, quelque forme qu'il revête. Tous les docteurs s'accordent à réfuter non seulement les systèmes panthéistes grecs dont ils ont connaissance, mais le panthéisme matérialiste de David de Dinant et de ses sectateurs, et la doctrine émanative d'Avicebron, d'Avicenne et d'Averroës.

La subordination absolue du fini vis-à-vis de l'infini [1]) fournit une explication profonde d'une énigme à laquelle se heurtent Aristote et une partie des philosophes anciens : la coexistence de Dieu et du monde. Cette subordination se résume dans les trois théories de l'exemplarisme, de la création et de la Providence.

1° L'exemplarisme. En cette matière, S. Augustin est le maître incontesté de la scolastique (p. 95). Dieu connaît les êtres du monde, indépendamment de leur existence dans le temps. Avant de réaliser l'univers, il en a conçu le plan grandiose ; car il a tout fait avec poids et mesure (Pythagore). Les idées divines sont le fondement ontologique suprême des essences contingentes, de leur cognoscibilité et de la certitude de nos connaissances : non pas que nous connaissons les choses en Dieu (ontologisme), mais parce que, par un retour synthétique, nous voyons que les attributs de toutes choses reproduisent nécessairement leur exemplaire incréé. Harmonisées avec la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai, cause finale de ses actes, ces spéculations synthétiques constituent le point de vue favori de l'épistémologie du XIIIe s. [2]).

2° La création. D'après ces idées divines, cause exemplaire du

[1]) Et c'est là, dit RITTER *(Gesch. d. Philos.*, VIII, 251), un progrès remarquable : « darin musz man einen bedeutenden Fortschritt erkennen ». Cf. WILLMANN, *op. cit.*, II, 340. — [2]) Les scolastiques envisagent donc au point de vue métaphysique, bien plus qu'au point de vue psychologique, le problème de la certitude.

monde, Dieu tire du néant, par son acte créateur, toutes les réalités contingentes. La scolastique renchérit sur Aristote, non seulement par son concept de causalité exemplaire, incompatible avec l'immobilité du dieu péripatéticien, mais encore par sa théorie de la cause efficiente (id a quo aliquid fit ; p. 37). Celle-ci reçoit plus exactement chez Aristote le nom de cause motrice (*motus* désignant tout changement dans un sujet). Car l'efficience, dans sa pensée, ne porte pas sur la production des premiers sujets du mouvement : ils sont présupposés, éternels, comme le monde auquel leur combinaison donne naissance, et le mouvement résulte nécessairement de leur mise en présence. Dans la scolastique, au contraire, ce n'est pas seulement le mouvement des choses qui tombe sous l'influx de la cause efficiente divine, mais la substance même des êtres, en ce qu'elle a de plus profond. On peut dire que grâce à cet élargissement de la notion d'efficience, la scolastique est plus péripatéticienne qu'Aristote. La création est l'œuvre directe et libre de Dieu. La thèse arabe de la production du monde par intermédiaires ne trouve de crédit que chez un petit nombre de philosophes épris de néo-platonisme [1]). Dieu ne crée pas en vertu d'une nécessité de nature, mais par l'effet de sa science et de sa libre volonté.

3° La Providence. Vis-à-vis de la créature, appelée à l'existence sur un geste tout-puissant, le Créateur conserve son pouvoir souverain ; tout en respectant la nature propre à chaque être, il produit l'*esse* (existence) de l'être concret et conserve l'essence créée, il est coopérateur de ses actions (concursus congruens naturae creaturae) [2]), — et surtout Providence. Il est aussi, mais dans un sens plus profond que chez Aristote, cause finale de l'univers. Vers Dieu tendent tous les êtres (p. 339). La confusion qu'on relève chez le Stagirite entre la motion proprement dite (effi-

[1]) Aussi ne comprenons-nous pas, et beaucoup sont de cet avis, que M. Picavet ait pu écrire un livre pour soutenir que Plotin est le maître de la scolastique. — [2]) Appliqué à l'acte d'intelliger, le concours divin s'appelle souvent *illuminatio ;* appliquée à la liberté, la question du concours divin soulève la célèbre controverse de la prémotion ou de la prédétermination physique et du concours simultané.

cience) et la motion par attrait est dissipée grâce à la théorie de la création.

L'application de la métaphysique scolastique à la théodicée donne à celle-ci une ampleur qu'elle n'a ni chez les Pères de l'Église, ni chez les premiers scolastiques. La théodicée du XIII[e] s., élaboration typique d'un groupe de doctrines aristotéliciennes et augustiniennes, est une des plus puissantes affirmations du théisme.

§ 4. — *Physique générale.*

261. Principes généraux. — L'étude du mouvement permet au «physicien» de s'élever au-dessus du détail de la nature et de l'embrasser d'un coup d'œil synthétique. Sur le mouvement corporel et ses espèces, et sur la théorie du changement substantiel, la scolastique s'en réfère à Aristote (p. 41). Elle consacre de magnifiques développements à l'évolution rythmique des formes et à la finalité du cosmos.

La matière est un trésor de potentialité. Mais la malléabilité, grâce à laquelle elle revêt successivement diverses formes, suit des directions. La nature ne change pas une pierre en un lion; elle obéit dans son devenir à une loi de progression dont les sciences particulières ont pour mission de déchiffrer l'application détaillée, tandis que le physicien ne l'étudie que dans sa généralité. En langage scolastique : la matière première ne se dépouille pas d'une forme pour revêtir une forme quelconque, mais pour recevoir la forme qui correspond au type immédiatement voisin dans la hiérarchie naturelle. Grâce à une prédétermination spéciale, la matière traverse ainsi une série d'étapes progressives admirablement fixées [1]). Voilà pourquoi le corps humain, avant son union avec l'âme spirituelle, revêt un nombre plus ou moins grand de formes intermédiaires, jusqu'à ce que les actions de la nature aient donné à l'embryon une perfection exigitive d'une information

[1]) Les scolastiques appellent *privatio*, l'absence du principe formel réclamé par la matière dans les dispositions où celle-ci se trouve.

suprême, celle de l'âme spiriruelle. Tel est le sens intégral de la formule : « Corruptio unius est generatio alterius ».

Ce processus génétique des formes (eductio formarum e potentiis materiae) passe à bon droit pour une des questions les plus délicates. Les grands docteurs sont unanimes à reconnaître l'intervention d'un triple facteur dont ils précisent différemment le rôle respectif : la cause première exerçant son concursus generalis; la matière préexistante disposée à s'unir à la forme nouvelle pour donner naissance au composé nouveau; l'agent naturel, principe actif de l'actualisation du sujet récepteur.

La finalité domine la série de ces transformations. Jamais les docteurs du XIII[e] s. n'ont considéré la nature comme un organisme, ayant son unité réelle et physique, à la manière des anciens et de certains scolastiques antérieurs. Interrogée sur le terme vers lequel évolue le cosmos, la scolastique trouve une réponse dans la relation du monde et de Dieu. La créature ne peut avoir d'autre fin que la gloire du Créateur. Or, cette gloire se manifeste d'abord dans la contemplation, par l'Intelligence infinie, du spectacle du cosmos; elle se manifeste aussi dans la connaissance que des êtres intelligents, autres que Dieu, obtiennent de lui à la vue de l'ordre merveilleux de l'univers. Dieu étant esprit, son acquisition éveille l'idée d'une possession intellectuelle. C'est la réponse à une question qu'Aristote pose, mais ne résout pas : comment Dieu est-il cause finale du monde matériel ?

Tout corps de la nature est doué d'une spécificité inaliénable. Ainsi le veut la théorie de la forme substantielle. La matière première, dans tous les systèmes scolastiques, est affectée d'une relation fondamentale avec la quantité, la diffusion spatiale étant l'attribut primaire du corps, mais la forme réduit à l'unité les multiples parties quantifiées. C'est la condamnation de l'atomisme au sens moderne. On discute d'ailleurs sur les limites imposées à la divisibilité de la matière quantifiée.

262. Substances célestes et terrestres. — L'astronomie physique et mécanique, la théorie du corps sublunaire et de l'action du ciel sur la substance terrestre s'inspirent d'un postulat vicieux

que la scolastique emprunte à Aristote (p. 44) : la supériorité en perfection de la substance astrale sur la substance terrestre. Il en résulte un système factice, inspiré d'un besoin d'unifier et de charmer l'esprit, et nulle part n'éclate mieux le désir extrême d'ordonner le monde.

1° La supériorité des astres réside dans leur constitution et dans leur mouvement.

Le corps céleste est formé d'un élément qui diffère en nature des quatre éléments terrestres : il est immuable. Le ciel n'est pas le théâtre de la génération et de la corruption. Les uns expliquent ces propriétés cosmologiques, en disant que les corps célestes sont, eux aussi, composés de matière et de forme, mais que ces deux éléments y sont indissolublement unis. Dès lors, comme la matière ne se peut dépouiller de sa forme que pour en revêtir une autre (corruptio unius est generatio alterius), il suit que le corps céleste ne peut ni naître ni disparaître. D'autres scolastiques, moins nombreux, ont recours à une hypothèse plus radicale et reconnaissent aux astres une essence simple, exclusive de matière. De l'immutabilité de l'astre les scolastiques ne concluent pas, comme Aristote, à son éternité, leur système en cette matière étant fonction de leur doctrine sur la création. Mais ils affirment l'unicité de chaque type sidéral, la forme existant seule, ou déterminant toute la matière qu'elle est susceptible d'informer.

Le mouvement étant pour les physiciens du moyen âge une manifestation nécessaire de l'essence du corps, toute substance spécifique doit posséder un mouvement spécifique : c'est la théorie du mouvement et du lieu naturels, une des contreparties de la mécanique moderne. Cela revient à dire que, déplacé par une cause efficiente, le corps détermine et dirige son mouvement local, conformément à sa nature, et se déplace vers un lieu qui est naturel. Le corps céleste, de constitution supérieure à celle du corps terrestre, se déplace suivant le mouvement le plus noble, à savoir le mouvement circulaire. Le déplacement des étoiles s'explique par la rotation de sphères concentriques, celui des planètes par diverses hypothèses : les cycles homocentriques, les excentriques ou les épicycles.

2° Le corps terrestre ou sublunaire. On s'en réfère à Aristote pour la théorie des quatre éléments, de leurs qualités, et du mouvement rectiligne, indice de leur nature inférieure. Il en est de même en ce qui concerne :

3° L'action du ciel sur la génération et sur la corruption des corps terrestres. Cette théorie explique l'importance outrée que le moyen âge reconnaît aux astres, et la vogue de plusieurs arts qui étudient leur influence : de la magie qui interroge les pouvoirs occultes du ciel ; de l'astrologie qui scrute l'autorité gubernatrice des astres ; de l'alchimie qui cherche à substituer au cours ordinaire des transformations terrestres un mode artificiel dont l'homme fût le maître, et à diriger la mystérieuse puissance que possède le ciel de faire passer la matière première par toutes les formes sublunaires.

263. Finitude, unité, éternité du monde. — Le monde sensible est fini, pour les raisons invoquées par Aristote (p. 46). Mais la scolastique complète cette thèse par sa doctrine théiste et créatianiste : Dieu eût pu créer le monde plus grand qu'il n'est réellement (contre Aristote). La question de la pluralité des mondes est diversément résolue. Le monde n'est pas éternel (contre Aristote). Beaucoup condamnent la possibilité même de la création ab aeterno, tandis que d'autres ne découvrent dans le concept même aucune contradiction.

§ 5. *Psychologie.*

Suivant la classification scolastique, la psychologie forme un chapitre de physique, mais le plus important, car l'homme est microcosmos, et point central de la nature. L'avènement complet de la psychologie coïncide avec l'apogée de l'esprit philosophique au XIIIe s. Aux dissertations fragmentaires et incohérentes de la période antérieure ont succédé des études compréhensives et unifiées. Elles ont pour objet la nature de l'homme et ses activités.

264. Activités de l'âme (51). — Les facultés auxquelles on les rattache acquièrent, en répétant leur action, une facilité plus grande à se dépenser ; et cette disposition permanente à

agir dans une direction donnée prend le nom d'*habitus*. Sur la question de savoir si les facultés ont une réalité autre que celle de l'âme, ou si elles ne désignent que des modes divers d'une même énergie appliquée à des objets variés, il faut consulter les discussions métaphysiques fixant les rapports de la substance contingente et de son pouvoir opérateur.

Les scolastiques répartissent en trois groupes les fonctions de la vie humaine : les fonctions inférieures de la vie végétative, comme la nutrition et la reproduction ; — les fonctions cognitives ; — et appétitives. On s'occupe surtout des deux derniers groupes, qui résument la vie psychique. Et comme tous les docteurs, au nom de leur spiritualisme, distinguent les phénomènes psychiques en deux ordres irréductibles, l'ordre sensible et suprasensible, il y aura lieu d'introduire cette division dichotomique dans l'étude de la connaissance et de l'appétition. Reprenons ces classifications.

265. La connaissance en général. — Un des interprètes autorisés de la scolastique, le P. Kleutgen [1]), ramène à trois ses principes généraux sur la nature et l'origine de la connaissance tant sensible qu'intellectuelle :

1° L'objet connu est, dans le sujet connaissant, un mode d'être du sujet connaissant. *Cognitum est in cognoscente, secundum modum cognoscentis*. C'est l'application d'un principe plus général : *receptum est in recipiente secundum modum recipientis*.

2° La connaissance se forme dans le sujet connaissant suivant une image représentative de l'objet connu. *Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente*.

3° Cette représentation est engendrée par le concours du connu et du connaissant. Ce concours garantit l'objectivité réelle de nos connaissances.

266. La connaissance sensible. — Les formes diverses de la sensation sont étudiées d'après Aristote, mais aux sens

[1]) KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique* (trad. franç.), t. I, pp. 30 et suiv. Paris, 1868.

internes on ajoute l'estimative de l'animal ou la cogitative de l'homme, qui instinctivement chez le premier, sous la direction de l'intelligence chez le second, apprécie les rapports concrets utiles ou nuisibles. Vaguement signalée par Aristote, cette fonction fait l'objet de longs commentaires chez les Arabes, et c'est d'eux que s'inspirent les docteurs du XIIIe s.

Le *siège* de la sensation est l'organisme, c'est-à-dire le corps informé par l'âme. Sous l'influence d'un double courant d'arabisme, issu, le premier du mont Cassin (p.144), le second des écoles arabes d'Espagne (p.274), les philosophes occidentaux s'étaient habitués à envisager le côté physiologique de la sensation ; plus d'un même s'était laissé entraîner à des conclusions voisines du matérialisme. Les scolastiques du XIIIe s. mettent les choses au point : outre l'aspect physiologique, ils font valoir l'aspect psychique de la sensation ; professent l'irréductibilité des deux phénomènes ; en même temps font de leur interdépendance une loi fondamentale de la vie sensible et, par contre-coup, de toute activité perceptive et appétitive.

Un petit nombre d'augustiniens continuent de voir dans la sensation un phénomène psychique que l'âme produit en elle-même à l'occasion d'une impression du sens (p. 99). Mais la majorité des scolastiques du XIIIe s., Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Henri de Gand, Duns Scot, adoptent une façon péripatéticienne d'expliquer la genèse des sensations. Voici leur théorie. Les facultés sensibles sont puissances passives [1]). La sollicitation de l'objet extérieur constitue l'impulsion initiale, sans laquelle elles demeureraient dans l'inaction. Grâce

[1]) Une impression technique, souvent dénaturée. Faute de l'avoir comprise, FROSCHAMMER, auteur d'un ouvrage de polémique contre la philosophie de S. Thomas, lui reproche de faire de la connaissance un phénomène purement passif. Même erreur chez ERDMANN, *Gesch. Phil.*, I, p. 452 (Berlin, 1892) ; chez WERNER, *Johannes Duns Scotus* (Wien, 1881), p. 76. Une faculté passive n'est pas une faculté *inagissante*, mais une faculté qui est *passive* avant d'être *opérative*, qui doit subir une information de quelque chose autre qu'elle-même avant d'exercer une activité : par opposition à la puissance *active* qui n'a pas besoin de cet influx étranger, mais passe à l'acte dès que les *conditions* requises à cette fin sont réunies.

à cette détermination intrinsèque, la faculté passive réagit, et cette réaction parachève la cognition. Espèce impresse et expresse (*species sensibilis impressa, expressa*), ou si on veut, représentation imprimée par le dehors et exhibée par le dedans sont les termes usités pour indiquer les deux stades du phénomène perceptif. Celui ci s'accomplit tout entier en nous. Parallèlement à cette doctrine psychique, la scolastique souscrit à la théorie aristotélicienne du medium (p. 48).

Après qu'elle a disparu du champ de la conscience, la sensation laisse une trace, une image (phantasma). Celle-ci revit dans l'imagination, et son rôle principal est de contribuer, en l'absence de l'objet, à la production de la pensée.

267. La connaissance intellectuelle. 1° Nature et objet. — La scolastique est spiritualiste dans ses théories sur la nature de l'acte intellectuel et sa différence *essentielle* avec la sensation : tandis que le sens ne connaît que le particulier et le contingent, l'intelligence atteint les réalités soit substantielles, soit accidentelles, en les dépouillant des caractères individuants dont sont affectées les choses existantes (abstraction). Parce qu'abstrait, l'objet du concept est susceptible d'être universalisé, ou d'être rapporté à un nombre indéfini de sujets individuels.

L'intelligence peut tout connaître, grâce à ce processus abstractif. Mais la quiddité des choses sensibles est son objet approprié et naturel ; ce n'est que par des procédés analogiques et négatifs que nous saisissons la nature de l'âme et des êtres suprasensibles.

L'existence du moi est une donnée intuitive, impliquée dans toute activité consciente, suivant le mot de S. Augustin : ipsa (anima) est memoria sui.

Si l'entendement humain a pour loi d'abstraire, faut-il donc lui refuser toute connaissance directe de l'individuel ? Grosse question, diversément résolue. Quoi qu'il en soit, l'abstraction demeure la clef de voûte de l'idéologie scolastique. Elle aussi fournit la solution définitive de la question des universaux et du problème critériologique. Le travail d'universalisation est subjectif, comme tel ; il se greffe sur un processus préalable de ségrégation abstractive. La « quiddité », individuelle dans le monde des choses en soi, n'est générale que dans le monde des choses conçues. Néanmoins l'abstraction atteint l'être réel, car l'intelligence est adaptée à son objet, et ses représentations, bien qu'imparfaites, sont fidèles (finalisme).

2° La genèse des concepts est un thème favori des recherches du XIIIe s. Par l'adage : « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu », on énonce l'origine sensible des idées, et leur dépendance vis-à-vis de l'organisme.

La détermination de l'objet intelligible sur la faculté passive de l'entendement, et, pour produire cette détermination, l'intervention causale de l'image sensible (phantasma) et d'une force abstractive spéciale (intellectus agens) sont, dans la scolastique du XIIIe s., indispensables à la génération de la pensée. On abandonne la théorie de S. Augustin qui méconnaît à la sensation cette influence causale [1]), mais on discute le rôle respectif des deux intellects et du phantasma. Tous s'accordent à soutenir, à l'encontre des philosophes arabes, que les principes de la pensée sont internes à l'âme, et la thèse de l'existence séparée de l'intellect humain provoque des réfutations indignées.

268. L'appétit sensible et rationnel. — Une loi générale domine la vie appétitive : « Nihil volitum nisi cognitum ». Toute appétition présuppose la connaissance de l'objet appété.

L'appétit sensible est la tendance de l'organisme vers un objet concret, présenté par les sens comme un bien concret. L'intensité de l'appétition donne naissance à des passions sensibles : champ fécond d'observations et de classifications, où le génie scolastique s'est donné libre carrière.

L'appétit rationnel ou la volonté est consécutive à la présentation d'un bien abstrait. Ici aussi le ressort de la tendance appétitive est le perfectionnement de l'être : « bonum est quod omnia

[1]) Mathieu de Aquasparta est un des rares scolastiques qui reprennent l'idéologie augustinienne pure et simple.

appetunt » [1]). Sont libres, les volitions qui ont pour objet non le bien en général, mais un bien particulier et incomplet.

269. **Rapports entre l'intelligence et la volonté.** — Cette question est vivement débattue au XIIIe s. On a récemment appliqué aux solutions en présence deux étiquettes empruntées à la philosophie moderne : celles de volontarisme et d'intellectualisme. Pour que la transposition de cette terminologie dans l'histoire de la scolastique ne donne pas le change, il importe de noter que ni les volontaristes, qui accentuent le primat du vouloir, ni les intellectualistes, qui revendiquent le primat du connaître, n'entendent renverser la hiérarchie des fonctions psychiques. L'adage : « nihil volitum nisi cognitum » a une valeur absolue pour les uns et les autres. Pour tous, l'intelligence est seule apte à appréhender l'être, et la volonté n'a aucun rôle cognoscitif. En ce sens, toute la psychologie scolastique est intellectualiste. Cette exclusive compétence de l'intelligence explique qu'aucune volonté — même divine — ne pourrait changer la nature du vrai ; et que la théorie des deux vérités est absurde (contre les averroïstes).

Les controverses du XIIIe s. n'ont donc pas de portée critériologique. Elles ne visent qu'une question de noblesse, de valeur, entre les deux facultés spirituelles, et elles sont nées d'une opposition à l'antique doctrine de S. Augustin qui confère à la volonté un rôle prépondérant dans la vie psychique. Intellectualistes et voluntaristes fondent la supériorité qu'ils revendiquent sur la façon dont les deux facultés captent leur objet. Les uns et les autres reportent par analogie dans la vie divine et dans la vie angélique, leurs doctrines psychologiques sur cette matière spéciale.

270. **La nature humaine.** — L'âme est la forme substantielle du corps. C'est l'homme, et pas seulement l'âme, qui est l'objet propre de la psychologie scolastique. Or l'homme est un composé substantiel, dont l'âme est la forme, le corps, la

[1]) Quant au plaisir et à la douleur, ils sont consécutifs à l'appétition, résident formellement dans les facultés appétitives, mais peuvent avoir leur source dans n'importe quelle activité consciente.

matière. Ainsi se trouve établie la solidarité des deux éléments constitutifs de notre être, et leurs rapports sont régis par la théorie générale de l'hylémorphisme(254). C'est ainsi que l'âme confère au corps sa perfection substantielle, son acte d'existence, sa vie, et qu'elle est dans la nature humaine (id quod agit) le principe formel (id quo agit) des activités. Le XIIIe s. a définitivement renoncé aux doctrines augustiniennes [1]).

Chaque docteur s'inspire de son système métaphysique propre, pour décider si l'information de l'âme spirituelle exclut ou non la présence dans le composé d'autres formes substantielles, et notamment celle du médiateur plastique (forma corporeitatis). C'est sur le terrain psychologique, on le comprendra aisément, que les partisans de la pluralité et de l'unité des formes engagent leurs plus chaudes luttes.

L'âme est spirituelle et immortelle. Si la scolastique renie Platon et S. Augustin dans leur théorie sur l'union de l'âme et du corps, elle se réclame au contraire de leur autorité pour établir la spiritualité de l'âme. Ceux qui revendiquent pour la raison humaine la puissance de démontrer la spiritualité de l'âme — et ils sont les plus nombreux — invoquent de préférence son indépendance vis-à-vis de la matière dans ses opérations les plus élevées. A la différence d'Aristote, la scolastique n'attribue pas seulement l'immatérialité à l'intellect actif ou à une faculté de l'âme, mais à sa substance même ; et puisque l'immortalité a pour fondement intrinsèque l'immatérialité de nos connaissances intellectuelles et de nos volitions, ce qui survivra au corps, ce n'est pas l'intellect actif, stérile dans son isolement (Aristote), mais l'âme jouissant de sa vie consciente, et capable de déployer la plénitude de ses activités supérieures.

[1]) On maintient la théorie du spiritus physicus, léguée au moyen âge par l'antiquité grecque ; mais ce spiritus n'est plus, comme chez Alain de Lille, par exemple, un troisième facteur, servant de trait d'union entre l'âme et le corps ; il n'est pas identifié non plus avec l'âme humaine, comme dans la psychologie matérialiste de la Renaissance ; il émane du principe informant, et dispose la matière brute aux activités de la vie inorganique.

Les hésitations de S. Augustin entre le traducianisme et le créatianisme des âmes avaient trouvé un écho jusqu'au XIIe s. Mais à partir du XIIIe s., les scolastiques sont unanimes à reconnaître que seule l'intervention directe et quotidienne du Créateur peut appeler à l'existence les âmes destinées à animer les corps des enfants. Est-il besoin de faire observer que le créatianisme n'a rien de commun avec la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, ni avec le système d'Aristote, qui soumet le corps humain et l'intellect possible aux lois de la génération naturelle, tandis qu'il attribue à l'intellect actif une origine extrinsèque (θύραθεν) mal définie ?

§ 6. — *Philosophie morale*

271. Morale générale (53). — La scolastique du XIIIe s. aborde d'un point de vue philosophique les grandes questions morales que jusqu'ici on n'avait traitées qu'en théologie : la morale constitue de la sorte une de ses parties les plus neuves. Tout en s'inspirant d'Aristote, la scolastique le dépasse par sa théorie de la fin naturelle, et par sa notion de l'obligation et de la conscience.

Dieu est le bien ou la fin de l'homme ; sa possession fait l'objet des tendances naturelles de nos activités les plus élevées : la connaissance *(visio)* et l'amour *(delectatio)*. Tout être s'aime lui-même et son bien : l'amour de soi coïncide avec l'amour de Dieu.

La loi morale n'est qu'une application à l'homme de la loi éternelle *(lex aeterna)* ; et il faut entendre par là l'adaptation de toutes les créatures à leur fin, adaptation fondée sur le rapport de leur essence avec l'essence divine (p. 336). La morale scolastique se trouve ainsi revêtir un caractère métaphysique et intellectualiste. L'homme est *obligé* d'atteindre sa fin : nos consciences sont imprégnées de cette loi naturelle et toute loi positive lui emprunte son autorité. L'analyse de notre nature raisonnable nous révèle la loi morale, mais c'est dans l'ordre divin qu'il faut, en dernier ressort, chercher la force obligatoire.

Moralement obligée à tendre vers son bien, la nature humaine

est obligée, par voie de corollaire, à mettre en œuvre les moyens qui sont en connexion *nécessaire* avec cette fin. Toute perfection n'est donc pas obligatoire (contre les spirituels). A la connaissance des voies qui conduisent à la fin nous incline cet habitus principiorum rationis practicae que les scolastiques appelaient *synderesis :* Sous son empire, l'intelligencc formule les principes généraux qui sont les normes de la vie morale. La conscience morale n'est que l'application de ces principes universels à un cas particulier. L'acte humain καθ' ἐξοχην, le seul qui engage la responsabilité, est l'acte libre. Le plaisir n'est pas défendu, mais la raison doit être sa règle.

Il est intéressant de remarquer que les éléments de la bonté morale d'un acte (objet propre, circonstances, fin intentionnelle), établissant la convergence de cet acte vers la fin, sont en même temps les éléments de la perfection ontologique de cet acte. Au degré d'actualité ou de perfection d'une action se mesure son degré de moralité : une fois de plus, les grandes idées de la philosophie scolastique sont solidaires et convergentes.

272. Fin naturelle et surnaturelle. — La morale philosophique se parachève dans la théologie scolastique : la fin naturelle nous eût permis de connaître et d'aimer Dieu dans ses œuvres, et cette connaissance du monde eût été basée sur des abstractions. A peine notre raison eût-elle conçu la possibilité d'une autre façon de connaître Dieu, la vision face à face. Or, la théologie morale apprend que la grâce nous a appelés de fait à une fin surnaturelle, et que la « béatitude des abstractions » pâlira devant la vision béatifique. C'est en morale que la philosophie des scolastiques et leur religion se soudent le plus intimement.

273. Droit social (54). — A l'exemple d'Aristote et des anciens, et conformément aux traditions du haut moyen âge (p. 145), les scolastiques s'adonnent volontiers à l'étude détaillée des vertus morales, ou des diverses formes que revêt notre activité morale suivant les circonstances variées de la vie. Après avoir déterminé la moralité dans sa notion générale, ils reprennent par

le détail les relations concrètes qui spécifient nos actes : relations familiales, religieuses, sociales et politiques.

La propriété individuelle et le mariage monogame et indissoluble sont de droit naturel. La vie sociale trouve sa raison d'être dans la nature de l'homme et en dernière analyse dans la volonté de Dieu, mais il appartient à l'homme d'organiser, d'après les circonstances, le mode de délégation de l'autorité et son fonctionnement. A la suite des anciens, et notamment de Plutarque, on compare les classes sociales aux divers membres d'un corps vivant, mais sans jamais attribuer à cette image la valeur réelle que lui reconnaissent de nos jours certains organicistes. On trouve aussi dans le droit social du moyen âge quelques rares reflets de l'organisation de la vie communale et féodale. Enfin les scolastiques du XIIIe siècle professent la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, tout en justifiant la coexistence de l'Église et de l'État. Ils évitent les excès opposés de certains ascètes qui voulaient mettre toute autorité entre les mains de l'Église, et des théoriciens du XIVe s. qui prirent parti contre la papauté dans ses conflits avec les rois.

§ 7. — *Esthétique*

274. Problèmes esthétiques. — Les scolastiques n'ont pas consacré de traités spéciaux à l'esthétique, qui d'après leur classification devrait se ranger dans le groupe des sciences règlant la production des choses extérieures. Leurs théories esthétiques sont disséminées parmi des sujets de métaphysique ou de psychologie, ou bien dans des commentaires, notamment dans les commentaires du traité *Des noms divins* du pseudo-Denys. Elles ne sont pas basées sur l'observation des œuvres d'art, et il est étrange que l'essor de l'architecture, de la peinture et de la littérature n'ait inspiré aucun théoricien.

Le beau est une notion complexe, une impression (aspect subjectif) ayant sa cause dans un objet approprié à le produire (aspect objectif).

1) Cette impression se décompose en une contemplation désintéressée de la faculté intellectuelle, suivie d'une jouissance spécifique. Par ce côté l'esthétique scolastique renchérit sur l'esthétique aristotélicienne.

2) La scolastique perfectionne aussi la notion aristotélicienne du beau objectif (55). L'ordre intégral, objet de la perception esthétique, est en effet rattaché à la forme substantielle de l'être, principe de son unité.

3) Enfin la scolastique, par la théorie de la « claritas pulcri », établit entre les éléments objectifs et subjectifs du beau une relation de causalité et une adaptation qu'on ne trouve pas chez les grecs : « l'éclat du beau » étant cette propriété des choses en vertu de laquelle les éléments objectifs de leur beauté (ordre, harmonie, proportion) se manifestent avec netteté, et provoquent dans l'intelligence une contemplation facile et plénière.

Ces idées sont contenues en substance dans le traité « de pulcro », faussement attribué à S. Thomas, et qui traduit fort bien l'enseignement esthétique du XIIIe s.

§ 8. — *Conclusion.*

275. Caractères doctrinaux de la scolastique. — Bien que les doctrines qu'on vient d'exposer en raccourci ne forment qu'un résidu abstrait, une ossature type qui se revêt de chair et de vie dans chaque système concret, elles livrent les données essentielles d'une conception spécifique du monde, appartenant en propre au moyen âge.

Au point de vue des provenances doctrinales, on peut dire que la scolastique du XIIIe s. est une élaboration *sui generis* du péripatétisme, où on relève en même temps un alliage très marqué d'éléments augustiniens, et dans une moindre mesure d'éléments arabes et néo-platoniciens. L'alliage de l'aristotélisme et de l'augustinisme est le plus accusé en métaphysique, mais il pénètre toutes les parties de l'édifice doctrinal.

C'est la métaphysique d'ailleurs qui en forme la charpente. Dans le traitement de toutes les questions le point de vue métaphysique domine, et c'est là un caractère spécificateur de la

scolastique. Toutes les philosophies s'occupent de Dieu, du monde, de l'homme ; mais toutes ne s'en occupent pas de cette façon. La réduction d'une foule de problèmes de physique, de psychologie et de morale à la théorie de l'acte et de la puissance ; la vogue des questions de métaphysique pure, comme les fonctions de la forme, la distinction de l'essence et de l'existence, le principe d'individuation, les rapports du singulier et de l'universel ne s'expliquent que par cette tournure d'esprit. La théodicée est tout entière d'inspiration métaphysique, comme aussi la théorie des facultés de l'âme, l'étude des relations du vouloir et du connaître et d'autres matières psychologiques. Il en est de même quand il s'agit des parties les moins spéculatives. Des questions morales p. ex., on a pu dire qu'elles ne sont pleinement intelligibles qu'à la lumière de la métaphysique.

Si de la *position* des problèmes on passe à leur *solution*, comment définir ou décrire la conception scolastique dú monde ? On ne peut fixer ses caractères *réels* et *intrinsèques* qu'en les tirant de ses entrailles mêmes, c'est-à-dire de ses doctrines organiques.

Avant tout la scolastique est une philosophie *pluraliste*, et non *moniste*. La distinction substantielle de Dieu, acte pur — et des créatures, mélangées d'acte et de puissance, fait de la scolastique l'irréductible ennemie du panthéisme. On ne saurait trop insister sur le souci que prennent les scolastiques de dépouiller de tout sens émanatif ou panthéiste les bribes doctrinales qu'ils empruntent aux arabes. Les compositions de matière et de forme, de l'individuel et de l'universel, les distinctions entre le sujet connaissant et l'objet connu, entre l'âme bienheureuse et Dieu qui assouvit ses facultés — sont autant de doctrines incompatibles avec le monisme, et de franches affirmations de l'individualisme. C'est à propos de l'homme, dont on cherche de toutes façons à établir la royauté dans le cosmos, que l'individualisme scolastique entre en conflit avec le monopsychisme averroïste. Chaque être est lui-même, distinct de tout autre ; et il lui est accidentel qu'il soit connu de nous. La métaphysique scolastique est *substantialiste*, et à cent lieues du relativisme

outrancier. La métaphysique de l'être contingent est aussi un *dynamisme modéré* (l'acte et la puissance, la matière et la forme, l'essence et l'existence), et ce dynamisme régit l'apparition et la disparition des substances naturelles. A un autre point de vue, le monde matériel reçoit une interprétation *évolutionniste* et *finaliste*. L'évolutionisme scolastique est mitigé, car il n'affecte pas la formation des essences spécifiques ; son finalisme concilie la tendance immanente des êtres vers leur fin avec le gouvernement providentiel. La théodicée de la scolastique est *creatianiste*. Le Dieu qu'elle démontre est infini, principe et fin, providence et justicier, cause principale de tout, et notamment collaborateur de nos actes de pensée.

En psychologie, la conception finaliste explique l'*optimisme* critériologique de la scolastique : l'intelligence, faite pour le vrai, atteint les choses telles qu'elles sont, quoique d'imparfaite manière. Comment en serait-il autrement, puisqu'elle n'est qu'une étincelle participée de l'infaillible lumière qui est Dieu ? Les sensations ne sont pas moins infaillibles, quand elles nous renseignent sur leur objet propre. Toute l'idéologie scolastique est *objectiviste*, et si du point de vue critique on passe au point de vue génétique, elle est *expérimentale* et non aprioriste, innéiste ou aprioriste. Elle est surtout *spiritualiste*, parce qu'elle fonde sur l'abstraction le caractère suprasensible des représentations intellectuelles. D'autre part, par son *réalisme modéré*, elle concilie l'individualité des choses extramentales avec l'universalité des concepts qui leur correspondent. Le spiritualisme idéologique se répercute dans les théories sur la nature de l'âme, son origine, son immortalité : par ce côté, la scolastique est l'ennemie jurée du matérialisme.

Appuyée sur les données de la psychologie et de la métaphysique, la logique met en honneur les droits de la méthode *analytico-synthétique*.

Quant à la morale, elle est *libertaire*, et son *optimisme* éclate dans cette formule eudémoniste : que la fin de l'homme se réalise par la mise en œuvre la meilleure de ses meilleures facultés.

On pourrait multiplier les points de vue, retourner la scolastique en d'autres sens, et on verrait surgir d'autres caractères, qui chacun la marqueront d'un cachet précis. Un exposé doctrinal complet les dégagerait tous. Si un ou plusieurs de ces caractères et de ces doctrines peuvent appartenir en commun à la scolastique et à d'autres solutions historiques, la totalité de ces signes n'appartient qu'à elle seule. Tous d'ailleurs sont solidaires et se complètent, car les départements doctrinaux que ces caractères atteignent se commandent comme des membres d'un même organisme. Peu de philosophies historiques accusent un tel souci d'harmonie, un tel besoin de l'*unité*, qui est la paix de l'esprit. N'est-ce pas pour la mieux réaliser que la scolastique cherche dans toutes ses solutions un juste milieu entre des extrêmes? La *modération* de ses solutions éclate dans son réalisme, son dynamisme, son évolutionisme, son idéologie, sa théorie de l'union de l'âme et du corps, sa conciliation du devoir et du bonheur, sa notion à la fois objective et subjective du beau.

Si on songe que la scolastique du XIIIe s. occupe dans l'évolution des idées une place centrale ; qu'elle complète et solidarise entre elles les doctrines reçues des siècles précédents ; qu'elle même inspire la philosophie des siècles suivants ; qu'elle représente l'apogée de la scolastique médiévale, on comprend pourquoi elle mérite excellemment le nom de *scolastique* tout court.

276. Bibliographie : KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, 4 vol. Paris, 1868-1870. Trad. de l'allem. Excellentes dissertat. sur quest. spéc. Du même : *Beiträge z. d. Werken über d. Theologie u. Philos. d. Vorzeit*, Münster, 1875. WILLMANN, *op. cit.*, II, § 67-73 ; DEWULF, *Introd. à la philos. néo-scolastique*, § 12-17. — BAUR, *D. Gundissalinus* etc. (n° **281**). Contient au ch. III, une hist. bien faite de la classific. des sciences au moyen âge. Clair et plus méthodique que Mariétan (p. 167). — Philosophie et théologie : GRABMANN, HEITZ, v. pp. 167 et 168, SCHEEBEN, *Handbuch d. kathol. Dogmatik*. — SCHINDELE, *Zur Gesch. d. Unterscheidung v. Wesenheit u. Dasein in d. Scholastik* (München 1900). Notes sur principaux scol. XIIIe s. ; MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence* (1276-1287). R. Thom. 1910, p. 741 ; HENRY, *Contrib. à l'hist. de la distinct. de l'essence et de l'existence dans la scolastique*, ibid. 1911, p. 445 ; — Théodicée : ouvr. de GRUNWALD, BAEUMKER, v. p. 167, DANIELS, p. 192. — Physique : TEDESCHINI, *Dissertatio historica de corpore simplici quoad essentiam* (ds Institut. philosophicae de Palmieri, III, 321 et suiv.). Contient des erreurs. — Sur l'histoire des qualités occultes : GLOSSNER ds Jahrb. Phil. spekul. Theol. 1906, p. 307. DUHEM. *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (Extr. de R. de philos. 1909). Excellente étude sur les théories relatives au mouvement du ciel et à la notion du lieu chez les principaux scolastiques ; A. LALANDE, *Histoire des sciences. La Physique du moyen âge*. (ds. R. de synth. histor., oct. 1903). Revue des sciences expériment. bien plus que de la physique au sens médiéval du mot. J. LAMINNE, *Les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau, la terre*, Bruxelles 1904 ; LANGLOIS, *La connaissance de la nature au moyen âge* (Paris, 1911). – Psychologie : GUTBERLET, *Der Voluntarismus* (Philos. Jahrb. 1903 et 1904). Exposé des arguments intellectualistes et volontaristes ; VERWEYEN, v. p. 167. — Morale : STOCKUMS, *Die Unveränderlichkeit d. natürl. Sittengesetzes in d. scholast. Ethik*, Freiburg i. B., 1911 ; ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. Munster, 1908, cf. R. néo-scolast. févr. 1909) ; BRANTS, *Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIe et XIVe s.* Louvain, 1895. Bon. KANTOROWICZ, *Albertus Gandinus u. das Strafrecht d. Scholastik* I. Die Praxis, Berlin, 1908 ; AMBERG (Rud.) *Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker* (Beiheft zu Bd II, Heft 3 des Archiv für Rechts. u. Wirtschaftsphilos.).

ART. III. — L'ANCIENNE SCOLASTIQUE OU LES SYSTÈMES PRÉTHOMISTES.

On peut distinguer dans l'ancienne scolastique du XIIIe siècle : 1° Les précurseurs (§ 1) ; 2° les écoles franciscaines : Alexandre de Halès (§ 2), S. Bonaventure (§ 3) et les disciples de S. Bonaventure (§ 4) ; 3° les écoles dominicaines (§ 5). Parmi les maîtres de l'ancienne scolastique, séculiers, franciscains et dominicains, bon nombre sont jusqu'ici peu connus, leurs œuvres étant inédites ou négligées. Il appartiendra à des éditions de texte et à des monographies de fixer plus exactement la place qui leur revient dans l'histoire des idées.

§ 1. — *Les précurseurs.*

277. Quels sont-ils ? — Le nom de précurseur, avec le sens doctrinal que nous y avons attaché, convient excellemment à Gundissalinus dont la philosophie sert de trait d'union entre les philosophies arabes et les philosophies scolastiques proprement dites ; — et à Guillaume d'Auvergne, le premier scolastique, peut-on dire, qui met en œuvre une partie des idées nouvelles.

Chez l'un et l'autre on trouve de nombreuses incohérences doctrinales et des tentatives de compromis entre d'inconciliables doctrines. Mais d'autres noms se présentent, Gérard d'Abbeville, Guillaume d'Auxerre, Alfred de Sereshel, et la liste s'allongera au fur et à mesure des recherches.

278. **Dominicus Gundissalinus,** archidiacre de Ségovie, n'est pas seulement un des plus remarquables traducteurs de Tolède (p. 295), mais aussi un écrivain philosophique, dont l'importance historique est considérable. On connaît de lui cinq traités : *de divisione philosophiae, de immortalitate animae, de processione mundi, de unitate, de anima.* Les trois derniers, contenant des emprunts au *Fons vitae* d'Avicebron, sont postérieurs à la traduction de cet ouvrage à laquelle Gundissalinus collabora. M. Baur, éditeur du *de divisione philosophiae,* le place après 1140.

Gundissalinus est un compilateur éclectique, largement ouvert à toutes les influences, habile à manier les idées d'autrui. Aristotélicien en métaphysique comme en psychologie, il ne puise pas aux sources originales, mais recourt aux commentaires et aux textes arabes. Voilà pourquoi son aristotélisme est teinté de néo-pythagorisme et de néo-platonisme alexandrin, au même titre que ses sources arabes. Mais ces éléments ont perdu toute signification panthéiste : Gundissalinus est individualiste grâce à l'influence des philosophes chrétiens, principalement de Boèce et de S. Augustin.

Les idées philosophiques les plus remarquables de Gundissalinus se rapportent à la classification des sciences, à la métaphysique, à la psychologie.

Un traité d'allures didactiques, *de divisione philosophiae,* — libre compilation du *de scientiis* de Farabi (utilisé en entier), de nombreux écrits d'Ammonius, Isaac Israëli, Avicenne, Boèce, Isidore de Séville, Bède, — entreprend une classification des sciences philosophiques. Après avoir accentué la distinction de la théologie, *divina scientia* (Deo auctore, hominibus tradita) et de la philosophie, *humana scientia* (quae humanis rationibus adinventa esse probatur), l'auteur énonce ce principe cher aux grands siècles de la scolastique : *nulla est scientia quae philosophiae non sit aliqua pars.* Il rappelle six définitions de la philosophie et les accueille toutes [1]) ; puis il établit ces cadres généraux où triomphe l'esprit péripatéticien :

I. Les *sciences philosophiques* proprement dites *(scientiae sapientiae)* comportent un groupe théorique et pratique. Le premier comprend : *a)* la Physique *(scientia naturalis, de his quae non sunt separata a suis materiis),* avec, comme subdivisions : medicina, indicia, nigromantia, ymagines, agricultura, navigatio, specula, alquemia ; — *b)* la Mathématique *(de his quae sunt separata a materia in intellectu non in esse),* avec, comme subdivisions : arithmetica, geometria (et optique), musica, astrologia, scientia de aspectibus, de ponderibus, de ingeniis ; — *c)* la Métaphysique *(scientia divina, de his quae sunt separata a materia in esse et in intellectu).* — La philosophie pratique se décompose à son tour en politique, économique, éthique [2]). — II. La *logique,* conformément à la notion arabe, est un *instrumentum* préliminaire à la philosophie, puisque toute acquisition du savoir la présuppose ; mais à d'autres points de vue elle est *pars philosophiae.* A son tour, elle doit être précédée de : III. Deux groupes de *sciences propédeutiques :* la *scientia litteralis,* ou la grammatique, — les *scientiae civiles,* poétique (comprenant l'histoire) et rhétorique.

Les cadres généraux établis, l'archidiacre tolétain reprend par le détail chacune des sciences. Son œuvre est une étape décisive dans l'histoire des classifications scientifiques. Avec elle prennent fin, peut-on dire, les tâtonnements et les hésitations (Cf. **189**). Son influence domine les nombreux travaux similaires qui appa-

[1]) Assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis — tedium et cura et studium et sollicitudo mortis — rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi conjuncta — ars artium et disciplina disciplinarum — integra cognitio hominis de se ipso — amor sapientiae. Nous les citons d'après l'édition de BAUR. — [2]) A. LEVI, *La partizione della filosofia pratica in un trattato medioevale.* (Atti d. r. istituto Veneto di scienze 1908, t. LXVII, parte 2). Étudie cette classification de la phil. pratique chez Gundissalinus et en fait l'histoire.

raissent au XIIIe s. Le traité contemporain de Michel Scot, *divisio philosophiae*, n'est qu'une compilation de l'œuvre de Gundissalinus [1]); Albert le Grand s'en inspire [2]); Robert Kilwardby qui introduisit dans la classification des sciences de nouveaux progrès, a puisé chez Gundissalinus, auquel il rend hommage, un grand fonds d'idées.

La métaphysique de Gundissalinus est aristotélicienne. La *scientia prima* a pour objet l'être et les *consequentia entis* (substance et accident, universel et particulier, cause et effet, acte et puissance) et c'est principalement d'Avicenne et de Farabi que le philosophe s'inspire. Toutefois on trouve dans le *de unitate* des vestiges de la théorie de l'émanation et de l'échelonnement métaphysique des êtres. L'unité est le fonds constitutif de toute chose. Dieu est la *creatrix unitas* d'où dérive la *creata unitas*. La dérivation de la créature n'a pas le sens d'une émanation du sein de Dieu comme chez Avicebron, mais d'une participation créatrice générale, sur laquelle le *de unitate* ne se prononce pas. Trois degrés : l'intelligence, l'âme et le monde des corps marquent l'apparition et le développement hiérarchique de l'unité dans la création ; de plus tout être autre que l'un premier est un composé de matière et de forme, deux principes opposés dont l'unité, force de cohésion, maintient la compénétration. Ces théories sont manifestement empruntées au *Fons vitae*, que Gundissalinus avait étudié et traduit.

Le *de immortalitate animae* est un petit traité de psychologie rationnelle, dont le plan appartient à Gundissalinus et qui fournit un curieux mélange d'idées aristotéliciennes et néo-platoniciennes (arabes). Partisan de la théorie de l'abstraction qu'il décrit à la suite d'Avicenne, de l'opposition de la connaissance sensible et intellectuelle, de l'individualité des êtres de la nature auxquels s'appliquent nos concepts universels, Gundissalinus reprend, sous une forme dialectique rigoureuse, pour démontrer l'immortalité de

[1]) Des fragments en sont reproduits dans le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais. Édités par Baur en appendice. — [2]) BAUR, *Dominicus Gundissalinus, de divis. philos.*, pp. 365, 375.

l'âme, le célèbre argument aristotélicien tiré des caractères de la pensée. Mais ces doctrines sont jointes à des théories arabes et néo-platoniciennes. La première est celle du ravissement *(raptus)* : quand le corps est exténué et que sa résistance aux élans de l'âme est réduite, il arrive à celle-ci de s'élancer par l'extase vers le monde intelligible et d'atteindre ainsi le plus complet affranchissement du corps. D'où le philosophe conclut (avec Platon, et contre Aristote) : que la mort, en brisant les liens corporels de l'âme, lui assure la plénitude de la perfection. Cette preuve de l'immortalité de l'âme fera fortune au XIIIe s. [1]). — L'homme est un « microcosmos » ; mais encore une fois cette doctrine que Gundissalinus reproduit d'après les alexandrins, n'a pas de signification émanative : elle est transposée dans le sens du péripatétisme. — Enfin le contact de la philosophie arabe explique chez Gundissalinus une prédilection pour les théories psycho-physiologiques.

On reconnaît l'ascendant exercé par Gundissalinus en psychologie chez Helinand de Frémont, J. de la Rochelle, moins chez Albert le Grand et S. Bonaventure. On le reconnaît surtout chez Guillaume d'Auvergne, qui plagie le *de immortalitate animae*.

279. Guillaune d'Auvergne. — Né à Aurillac, en Auvergne, GUILLAUME devint l'un des philosophes et des théologiens les plus distingués de l'Université de Paris. Il fut nommé à la chaire épiscopale de Paris en 1228 (on l'appelle aussi G. de Paris), et mourut en 1249. Le *de trinitate* est un ouvrage théologique ; le *de universo* (œuvre principale écrite entre 1231 et 1236), une étude métaphysique ; le *de immortalitate animae* une reproduction presque littérale de l'ouvrage homonyme de Gundissalinus ; le *de anima* confirme et complète les conclusions du précédent traité.

Que l'on considère la métaphysique de l'évêque de Paris ou sa psychologie, il représente excellemment la période de transition

[1]) BUELOW, pp. 115 et suiv. (n° 281). *Des Dominicus Gundissalinus Schrift v. d. Unsterblichkeit*, etc.

et d'élaboration à laquelle il appartient. Guillaume connaît toutes les œuvres d'Aristote, mais n'en tire pas grand parti, car il ne pénètre pas le génie du péripatétisme, et les éléments péripatéticiens apparaissent chez lui à l'état sporadique. Il recueille aussi des éléments arabes et juifs, et principalement des théories d'Avicebron qu'il prend pour un chrétien et tient en haute estime (unicus omnium philosophantium nobilissimus). De plus cet aristotélisme imparfait, teinté d'idées néo-platoniciennes, est étrangement allié aux doctrines de l'ancienne scolastique. Guillaume essaie de concilier les innovations avec les legs du passé, et là où la conciliation lui paraît impossible, c'est la tradition qui l'emporte. Il en résulte un manque caractéristique de cohésion doctrinale [1]).

Bien qu'il établisse la distinction de l'acte et de la puissance, Guillaume ne comprend pas les ressources de cette classification. Le premier parmi les scolastiques du XIII[e] s., il enseigne, à la suite d'Avicenne, la distinction réelle de l'essence et de l'existence [2]). Établissant un rapport entre la quantité et la matière première, il n'admet pas la composition hylemorphique des êtres spirituels, tels les anges. Ses preuves de l'existence de Dieu sont principalement empruntées à l'ancienne scolastique et notamment à S. Augustin, mais aussi à des documents arabes. L'argument péripatéticien du premier moteur fait défaut; par contre on trouve des arguments a priori qui rappellent les raisonnements de S. Anselme [3]), et rattachent l'auteur au réalisme (p. 187). C'est ainsi que de l'être qui existe par participation (ens per participationem) il conclut à l'être qui existe par lui-même (ens per essentiam); et cela non par application du principe de causalité, mais en vertu du parallélisme des deux concepts. Sous l'empire de cette mentalité il apprend que Dieu est l'être essentiel, par qui sont toutes choses *(esse formale rerum, quo sunt)*, bien qu'il ne soit pas leur essence *(quod sunt)*.

[1]) Ce jugement sur Guillaume est confirmé par Baumgartner, Bülow et Schindele dans les monographies citées n° **281**. — [2]) SCHINDELE, *Beitr. z. Metaph. d. Wilhelm v. Auvergne*, p. 23. — [3]) *Ibid.*, pp. 45-56. Cf. BAEUMKER, *Witelo*, p. 313-315; GRUNWALD, *op. cit.*, p. 92.

Ce sont là chez lui des formules favorites, dont il s'efforce sincèrement de donner une interprétation individualiste, toute arrière-pensée de monisme étant étrangère à sa philosophie.

En disciple de S. Augustin, l'évêque de Paris admet l'identité de l'âme et de ses facultés, et le dualisme substantiel de l'homme, ce qui ne l'empêche pas de faire sienne la définition de l'âme donnée par Aristote. Tout l'intérêt du *de anima* se concentre autour du problème de la genèse de nos connaissances, qui, pour la première fois, est franchement posé dans la scolastique. Distinguons avec Guillaume un triple objet de connaissance : le monde extérieur ; l'âme elle-même ; les premiers principes de démonstration [1]).

a) Le monde extérieur. Deux sources de connaissances essentiellement distinctes, le sens et l'intelligence, nous renseignent sur le monde extérieur. Le sens revêt une forme sensible (Aristote), que Guillaume, à l'exemple des Arabes, réduit à une impression physique. Quant à la forme intelligible, l'intelligence possible la puise en elle-même à l'occasion des représentations sensibles (Augustin). C'est de l'aristotélisme tronqué, car Guillaume biffe de sa psychologie l'intellect agent, devenu inutile, dès qu'il ne sert plus à produire l'espèce intelligible. Les arguments qu'il fait valoir sont basés, les uns sur la simplicité de l'âme (Augustin), incompatible avec cette bifurcation de la faculté intellectuelle, les autres sur l'insuffisance des théories émises par ses contemporains sur l'intellect agent. En effet, par horreur du monopsychisme des arabes, le maître parisien refuse de souscrire à la théorie de l'intellect séparé — qu'il croit être l'expression de la pensée d'Aristote. Il se refuse aussi à admettre avec quelques contemporains la théorie du « phantasma spiritualisé » ou de l'espèce sensible transformée en espèce intelligible, sous l'influence dépurative de l'intellect agent. Il serait intéressant de connaître ces contemporains, qui doivent avoir compulsé

[1]) Nous exposons d'après BAUMGARTNER, *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne*.

le texte intégral du *de anima*, et qui d'emblée, en s'attachant à une fausse notion des *species intentionales* (p. 48), se sont fourvoyés comme les commentateurs grecs d'Aristote. Leur erreur sera commune au XIII s. En refusant d'y souscrire, Guillaume a fait preuve d'une grande pénétration du problème idéologique. — Par les formes intelligibles l'intelligence connaît d'abord les substances individuelles (contrairement à Aristote) ; ultérieurement, la réalité abstraite et universelle. Enfin, suivant un troisième mode *(modus per connexionem sive per colligationem)*, dans lequel Guillaume fait appel soit à un habitus acquis par l'exercice personnel, soit à un habitus communiqué par infusion divine (cf. *c*), nous jugeons, raisonnons, et rappelons volontairement, dans le champ de la conscience, les connaissances évanouies.

b) L'âme. Guillaume accentue la valeur de l'évidence immédiate du fait de conscience (Augustin). Car ce n'est pas seulement l'existence de l'âme que la conscience perçoit directement, mais ses propriétés essentielles, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité. Bien plus, elle découvre une catégorie de connaissances rationnelles : les premiers principes de démonstration.

c) Les premiers principes de démonstration, comme le principe de contradiction, ont une valeur indépendante de l'existence du monde contingent. Guillaume en conclut à tort, contre le véritable Aristote, que la considération du monde ne peut les engendrer. D'où naissent ils ? l'intelligence les voit directement en Dieu, *grâce à une illumination spéciale*. L'influence du mysticisme arabe est ici manifeste ; l'évêque de Paris interprète dans un sens chrétien la théorie arabe de l'illumination de l'intelligence par un intellect agent séparé — et en même temps il croit rester d'accord avec l' « exemplarisme » de S. Augustin. L'illumination divine dans l'extase, la vision prophétique, l'hallucination pathologique rappellent directement des thèmes néoplatoniciens du *de immortalitate animae*, tout comme la place

de l'âme à l'horizon des deux mondes évoque la théorie alexandrine de l'émanation déchéante des êtres.

280. A. de Sereshel, G. d'Auxerre, G. d'Abbeville. — ALFRED DE SERESHEL (Alfredus Anglicus), contemporain et peut-être disciple du maître parisien Alexandre Neckam [1]), écrivit entre 1200 et 1227 plusieurs opuscules psychologiques, notamment un petit traité *de motu cordis*, dans lequel on retrouve les tendances de la physiologie et de la psychologie arabes, qu'Alfred de Sereshel avait appris à connaître en Espagne (p. 297, n. 1). Parfois ses thèses rappellent le matérialisme des anciens médecins grecs. La vie est l'*actus primus formae*, mais elle présuppose un corps matériel déjà constitué [2]).

GUILLAUME D'AUXERRE, maître de Paris, († 1232, cf. p. 301) est l'auteur d'une *Summa super IV l. Sententiarum (Summa aurea)* fort accréditée dans les écoles de la première moitié du XIIIe s., et dont il existe divers résumés et compilations. Tout en suivant de près le Lombard, il a fait œuvre originale.

Un autre maître de l'ancienne scolastique, GÉRARD D'ABBEVILLE († 1271) occupa à l'université de Paris une place importante (p. 311) et laissa *dix-huit quodlibet* et *vingt-deux quaestiones de cogitatione* jusqu'ici inédites.

281. Bibliographie. — CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung d. D. Gundisalvi de unitate* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., 1891, I, 1). Texte et courte étude ; Dr G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift v. d. Unsterblichkeit d. Seele, etc. (Ibid.*, 1891, II, 3) contient le *de immortalitate animae* de G. d'Auvergne ; ENDRES, *Die Nachwirkung von Gun'issalinus de immort. animae* (Philos. Jahrb. XII, 4, 1899) ; LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristotelisches über d. Seele*, Berlin 1891, a publié le *de anima ;* MENENDEZ PELAYO, *Historia d. l. Heterod. espanoles*, I, 691-711, publie le *de processione mundi ;* nouvelle édit. sous presse ;

[1]) Auteur d'un traité *de naturis rerum* (dans Rerum britannicarum medii aevi scriptores), HAUREAU, *Hist.. phil. scol.*, II, p. 64, l'appelle un réaliste d'une rare franchise. — [2]) WINDELBAND, *Zur Wissenschaftsgesch. d. roman. Völker*, p. 569, appelle Alexandre Neckam et Alfred de Sereshel des précurseurs de la tendance empirique de Roger Bacon.

BAUR, *Dominicus Gundissalinus, de divisione philosophiae* (Beitr. etc., 1903, IV, 2 et 3), édition et longue étude des sources doctrinales ; BAEUMKER, *Les écrits philos. de D. Gundissalinus* (R. Thomiste, 1898, p. 727). Courte étude d'ensemble, A. LEVI, *op. cit.*, p. 357. — Édit. des œuvres de G. d'Auvergne en 1591 (Venetiis) et mieux en 1674 (Aureliae). N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*, (Paris, 1880). Fausses attributions : HAURÉAU, *Not. et extr. qles ms. lat.* Voir les tables. WERNER, *W.'s v. Auvergne Verhältniss z. d. Platonikern d. XIII Jahrh.* Vienne, 1873 et *Die Psychologie des W. von Auvergne* 1873 ; Difficiles à comprendre. SCHINDELE, *Beitr. z. Metaphysik d. Wilhelm v. Auvergne* (München, 1900). L'auteur annonce un ouvrage complet sur cette matière. Ici il n'étudie que la notion d'être ; GUTTMANN, *G. d'A. et la littérature juive*, dans Revue des ét. juives, XVIII, pp. 243 et suiv. ; BAUMGARTNER M., *Die Erkenntnislehre d. Wilhelm v. Auvergne* (Beitr. Gesch. Philos. Mitt., II, 1, Munster 1893). Bien fait ; BÜLOW, ouvrage cité. ZIESCHÉ, *Die Sakramentenlehre d. W. v. Auvergne* (Weidenauer Studien, Bd. IV, 1911). — Le *de motu cordis* d'A. Anglicus est édité par BARACH, *Bibl. phil. med. aetatis*, t. II, 1878. Ce traité n'est pas une traduction. HAURÉAU, *Not. et extr. qles ms. lat. etc.*, V, 201. BAEUMKER prépare une nouvelle édit. avec un comment. au *de vegetabilibus* (Beitr.). G[me] d'AUXERRE, *Summa super IV sententiarum*, Parisiis, 1500, 1518. M. PELZER prépare l'édition des *Quodlibet* et des *quaestiones de cogitatione* de GÉRARD D'ABBEVILLE.

§ 2. — *Premières écoles franciscaines. Alexandre de Halès.*

282. Vie et Œuvres. — La date et le lieu de la naissance d'A. de Halès sont inconnus. Il étudia à Paris avant son entrée dans l'ordre franciscain. Bacon nous apprend qu'à l'époque où il était maître ès arts, la physique et la métaphysique n'étaient pas encore traduites [1]) ; ce qui oblige de reporter avant 1210 cette période de la vie d'Alexandre. La même année où il devint Frère mineur (1213), la chaire de théologie du couvent de Paris fut incorporée à l'université, et Alexandre en fut le premier *magister regens* [2]). Il abandonna sa charge plusieurs années avant sa mort (1245) et eut comme successeur Jean de la Rochelle. Avec ces deux hommes s'accentue dans l'ordre franciscain le

[1]) *Opus Minus*, éd. Brewer, 326. — [2]) De 1225-1231 on rencontre au couvent franciscain de Paris BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, auteur d'un ouvrage encyclopédique, très répandu, *de proprietatibus rerum* dont les quatre premiers livres s'occupent de questions intéressant la philosophie. Comme J. de la Rochelle et A. le Grand il reproduit les sept définitions de l'âme. Dans la suite l'auteur aborde principalement des questions scientifiques, cf. FELDER, *op. cit.*, p. 252.

parti des intellectuels, amis des études, dont l'opposition des « Spirituels » ne réussit jamais à briser l'influence.

Beaucoup d'ouvrages lui ont été faussement attribués. Son œuvre capitale, unique peut-être, est une *Summa Theologica* ; elle n'est pas antérieure à 1231 [1]), et la mort empêcha le maître franciscain de la terminer. Un document d'Alexandre IV du 28 juillet 1256 le reconnaît comme l'auteur de pareil ouvrage et recommande à Guillaume de Meliton de le compléter [2]). Celui-ci fit des ajoutes à la Somme et d'autres en firent après lui. C'est ainsi que la *Summa de Virtutibus*, qui comble une grande lacune de la 3[me] partie (q. 27-69), est postérieure à S. Bonaventure dont elle est manifestement inspirée [3]). Une édition critique de la Somme d'Alexandre est en préparation au collège franciscain de Quaracchi. Aussi longtemps que ce travail n'est pas terminé, il est impossible de faire la part de ce qui revient à l'auteur dans l'œuvre éditée sous son nom. C'est donc sous réserves que nous résumons ici ses doctrines.

283. Sa place dans la scolastique. — La Somme contient à la fois une synthèse théologique et une synthèse philosophique. Il en sera ainsi de toutes les œuvres similaires produites par le XIII[e] s.

La synthèse de théologie scolastique est en élaboration chez Alexandre de Halès, qui contribue à son développement par le perfectionnement des méthodes, par la position de questions nouvelles, mais non par des solutions définitives données à ces questions. Même dans son ordre, la théologie de S. Bonaventure et plus tard celle de Duns Scot supplanteront celle d'Alexandre [4]).

[1]) La *Summa* cite le commentaire de Thomas Gallus, abbé de Vercelli, « super Hierarchiam » (du pseudo-Denys). Or, cette œuvre n'est pas antérieure à 1224-1226. FELDER, *op. cit.*, p. 195. Le *compendium chronicarum fr. minorum* de Marianus de Florentia attribue à Alexandre de nombreux autres ouvrages (Archiv. fransisc. histor., 1909, p. 307). — [2]) *Chart.*, I, 328. — [3]) BONAVENTURE, *Opera*, édit. Quaracchi, t. X. *Dissertatio*, p. 3. On sait que Roger Bacon conteste à Alexandre de Halès la paternité de la Somme : « Fratres adscripserunt ei magnam summam illam, quae est plus quam pondus unius equi, quam ipse non fecit sed alii. Et tamen propter reverentiam ascripta fuit, et vocatur Summa fratris Alexandri », *Opus minus*, p. 326. — [4]) « Exemplar apud fratres putrescit et jacet intactum », dit Roger Bacon ; *ibid.*, p. 326.

Alexandre prend pour guide, dans la division des matières, les *Sentences* du Lombard, et le plan d'études qu'il dresse a été repris dans ses grandes lignes par la plupart des Sommes du XIIIe s. [1]).

C'est dans ces cadres théologiques qu'il faut chercher la philosophie d'A. de Halès. Le premier, il utilise presque toute l'œuvre philosophique d'Aristote, dont le crédit, vers 1231, commençait à remonter. Il fait usage aussi des commentateurs arabes, surtout d'Avicenne. Sa philosophie est à base péripatéticienne. Cependant il lui manque l'harmonie et l'unité rigoureuses qui caractérisent les synthèses puissantes. Il emprunte ses arguments et ses solutions à des autorités dont les tendances sont opposées ; notamment, il conserve nombre de théories de l'ancienne scolastique qu'on ne saurait concilier avec les éléments péripatéticiens de sa doctrine. Souvent aussi il est confus et prolixe ; il manque d'assurance, et se borne à enregistrer les diverses réponses dont un problème est susceptible.

Bonaventure et Thomas d'Aquin lui rendent hommage. Bacon lui-même, qui le malmène si fort, atteste sa célébrité, puisqu'il joint son nom à Albert le Grand pour les appeler *duo moderni gloriosi* [2]). Les progrès qu'Alexandre a imprimés à la théologie et à la philosophie scolastiques ont été longtemps méconnus, parce que l'éclat de ses successeurs a trop éclipsé ses mérites [3]).

284. Philosophie. — Dans la Somme d'A. de Halès, la méthode d'exposition apparaît sous sa forme définitive. Après avoir, à l'exemple d'Abélard (223), produit le pour et le contre d'une question, en puisant des arguments non seulement dans les sources utilisées par ses prédécesseurs, mais aussi dans les œuvres grecques, arabes et juives, — l'auteur développe la *solution* systématique de la question proposée et discute la valeur des arguments

[1]) Elle est divisée en quatre parties, dont la première traite de Dieu, la seconde des créatures, la troisième du Christ, la quatrième des sacrements et des fins dernières. — [2]) *Communia naturalium,* liber I, c. 3, cité par CHARLES, *R. Bacon,* p. 375. Cf. FELDER, *op. cit.,* p. 187. — [3]) Le reproche de *plagiat* fait à Thomas d'Aquin en matière théologique est dénué de fondement. VACANT, *Dict. théol. cath.,* 1900, au mot d'Alexandre.

produits. Cette division trichotomique des questions mises à l'étude se retrouvera dans tous les ouvrages scolaires du XIIIe s. [1]).

Dieu est acte pur. Tout autre être, spirituel ou corporel, est composé non seulement d'essence et d'existence [2]), mais aussi de matière et de forme, c'est-à-dire de puissance et d'acte. Cette théorie rappelle celle d'Avicebron (p. 285), bien que le nom du philosophe juif ne soit pas cité. Mais il existe des différences essentielles entre le philosophe scolastique et le philosophe juif. D'abord Alexandre s'appuie sur la doctrine de l'acte et de la puissance. Ensuite, la *materia universalis* est dépouillée de tout caractère moniste. Voilà pourquoi Alexandre refuse d'admettre avec les Arabes que l'âme humaine est l'émanation d'une intelligence, ou, avec David de Dinant (p. 248), que Dieu est la matière première de tous les êtres, et de l'âme humaine [3]). Au surplus, la matière spirituelle n'est pas soumise au mouvement local et elle ne sert pas de base à des transformations substantielles *(nec est subjecta motui nec contrarietati),* — contrairement à la matière corporelle terrestre, affectée de cette double propriété, et à la matière corporelle céleste qui n'obéit qu'aux lois du mouvement [4]). Toute l'école franciscaine, à l'exception de J. de la Rochelle, souscrivit à la thèse fondamentale de la composition hylemorphique des substances contingentes. Elle fait pendant à cette autre doctrine caractéristique des écoles préthomistes : la pluralité des formes substantielles. Cette pluralité existe, suivant Alexandre, dans les corps composés *(mixta),* vivants ou organiques.

[1]) PICAVET (186), attribue ce perfectionnement à Alexandre. MANDONNET, *Siger,* VI, p. 54 fait des réserves à ce sujet. — [2]) Contrairement à ce qu'on dit ordinairement, Alexandre admet la distinction *réelle* de l'essence et de l'existence. Des commentaires sur la métaphysique qui lui ont été faussement attribués et sont l'œuvre d'Alexandre d'Alexandrie, combattent la distinction réelle. De là l'erreur v. p 1. Cf. SCHINDELE, *Zur Geschichte d. Untersuchung von Wesenheit und Dasein in d. Scholastik* (München, 1900), pp. 26 et 27. — [3]) La doctrine d'Alexandre n'est tributaire en rien de celle de Rhaban Maur sur la corporéité de toute créature, bien que les deux théories présentent certaines analogies (v. p. 139). — [4]) GUTTMANN, *op. cit.,* p. 39, conteste qu'Alexandre s'inspire d'Avicebron, parce que celui-ci enseigne l'*homogéniété* de la matière première, théorie rejetés par Alexandre.

En psychologie [1]), Alexandre tente un vigoureux mais inutile effort pour fusionner les doctrines d'Aristote et d'Augustin. Il rappelle sept définitions de l'âme consignées dans le d*e spiritu et anima,* et essaie de les concilier avec celle d'Aristote [2]). Pour découvrir la nature de l'âme, on doit rechercher ses causes dernières : Dieu est sa cause efficiente, le bonheur est sa fin. Elle est composée de matière et de forme — tout comme le corps possède sa *forma corporalis*. L'union *(unio nativa)* des deux s'opère *ad modum formae cum materia*. Cette multiplicité d'éléments réels s'accorde avec la métaphysique d'Alexandre, accentue l'indépendance de l'âme et du corps (Augustin), mais compromet l'unité du composé.

Traitant des activités de l'âme, Alexandre combat timidement la théorie de l'identité de l'âme et de ses facultés (antiaugustinisme) ; il fait de la *vis naturalis* le principe de la vie, avec le cœur pour organe, suivant les doctrines physiologiques du *de motu cordis* d'Alfred de Sereshel. D'autre part, dans l'étude de la connaissance intellectuelle, apparaît la division augustinienne de la *ratio,* de l'*intellectus* et de l'*intelligentia,* ayant pour objet respectif la connaissance du monde corporel et des jugements qui s'y rapportent ; celle des esprits créés ; celle des *rationes aeternae* et des premiers principes. Or, cette doctrine augustinienne est étrangement alliée à la théorie péripatéticienne de l'abstraction : seules, les formes intelligibles de la *ratio* sont abstraites, et leur genèse s'explique par l'action combinée de l'intellect agent et de l'intellect possible — deux facultés spirituelles existant en nous — avec celle d'un troisième intellect, l'*intellectus materialis,* d'ordre matériel et périssable, qui se confond avec la *phantasia* ou cogitative [3]). Au monde corporel se limite donc le domaine propre de l'abstraction ; les *rationes aeternae* ou la connaissance déductive des créatures

[1]) D'après Endres (287). — [2]) « Substantia, *non tantum ut forma substantialis,* sed ut quod ens in se, praeter hoc quod est actus corporis .. *est substantia praeter substantiam corporis*». *S.Theol.*, q. 59, m. 2, § 1. res.— [3]) Cf. Averroès qui donne à l'intellect matériel une autre signification.

dans l'essence divine (exemplarisme), ainsi que les premiers principes, sont innés, grâce à une illumination spéciale de Dieu.

En ce qui concerne la volonté, un des premiers, Alexandre a étudié sous son aspect psychologique la distinction de la *synderesis* et de la *conscientia*.

285. Disciples d'A. de Halès. Jean de la Rochelle. — Interprétant la *Chronica Fabrianensia,* H. Felder, le récent historien des études franciscaines, établit qu'après Alexandre de Halès les frères mineurs qui revêtirent la maîtrise à la chaire universitaire des franciscains se succédèrent dans l'ordre suivant : J. de la Rochelle, Eudes Rigaud dont les commentaires sur les sentences sont probablement le premier ouvrage de ce genre chez les franciscains, Guillaume de Meliton, qui compléta la Somme d'Alexandre, et laisse des *quaestiones* et des *quodlibet ;* puis S. Bonaventure.

Des disciples d'A. de Halès, c'est Jean de la Rochelle qui jusqu'ici est le mieux connu. Né vers 1200, il lui succéda comme *magister regens* vers 1238, et mourut avant 1245 [1]). Auteur d'un traité *de anima,* Jean de la Rochelle est plus didactique que son maître. Avec plus de décision et de netteté que n'importe quel autre scolastique de ce début de période, il établit la distinction réelle de l'existence *(ens, quo est)* et de l'essence *(essentia, quod est)*. Cette composition d'éléments réels se trouve dans toute créature ; elle est le fondement de sa distinction avec Dieu ; elle est la seule composition des substances spirituelles, J. de la Rochelle rejetant la théorie de son maître que les esprits ont en outre une composition de matière et de forme. Tour à tour, il expose les théories de l'identité et de la non identité de l'âme et de ses facultés ; et sans prendre nettement position, il déclare que les deux sont conciliables, si on entend l'identité en ce sens que la substance de l'âme ne pourrait pas exister sans les facultés. Sa psychologie est un essai d'adaptation des formules d'Aristote aux doctrines augustiniennes.

[1]) Felder, *op. cit.*, p. 297 et son art. des Études franç., p. 612.

286. École franciscaine d'Oxford. R. Grossetête. — L'organisateur des études franciscaines à Oxford est ROBERT GROSSETÊTE, que ses relations avec A. de Halès, J. de la Rochelle rattachent aussi au mouvement scientifique de Paris. Bacon en fait un vif éloge *prae aliis hominibus scivit scientias* [1]). Outre des traductions (p. 291), des commentaires sur les *Analytica posteriora,* la Physique, les *Sophistici Elenchi,* les traités du pseudo-Denys [2]), la *Consolatio philosophiae* de Boèce, Robert fit un *Compendium philosophiae* et de nombreux opuscules [3]) principalement relatifs à la philosophie de la nature, à la métaphysique et à la morale. La *summa philosophiae* qu'on lui a longtemps attribuée est une œuvre de disciple, rédigée vers 1267 [4]). Robert se livre de préférence à des interprétations de la nature. Les principes constitutifs du monde sont la lumière *(prima forma corporeitatis)* et la matière, qui par leur diffusion et leur condensation forment les êtres particuliers. Principe du mouvement, la lumière se répand suivant des gradations descendantes qui servent de base à une certaine unité de l'univers *(ab unius lucis perfectione).* Sur le terrain psychologique il rattache la connaissance à une illustratio de la lumière divine, traite à la manière d'Augustin les rapports de la sensation et de la pensée, tout en accueillant la théorie aristotélicienne de l'abstraction. Toujours le même assemblage d'idées augustiniennes et aristotéliciennes, et un manque de cohésion qui se retrouve dans toutes ses doctrines [5]).

Robert interrompit ses leçons en 1235, au moment de devenir évêque de Lincoln, mais continua de s'intéresser aux études de l'ordre. Trois autres clercs séculiers, grâce à lui, se succédèrent dans la chaire des frères mineurs (un certain MAGISTER PETRUS, ROGER WESHAM et THOMAS WALLENSIS). Avec ADAM DE MARISCO commence la longue série des maîtres franciscains. Sa correspondance avec Robert Grossetête témoigne que déjà en

[1]) *Compendium studii,* ed. Brewer, 472. — [2]) HAURÉAU, *Hist. philos. scol.,* II, 182. — [3]) N° **287**. — [4]) Il en est de même de la *Summa super libros VIII Physicorum,* BAUR, *op. cit.,* 68. — [5]) BAUR, *op. cit.,* pp. 78 82.

1248 Adam était magister en théologie à Oxford. Lui succédèrent RALPH DE COLEBRUGE (vers 1250), EUSTACHE DE NORMANVILLE et THOMAS D'YORK, ce dernier, auteur de commentaires sur la Métaphysique d'Aristote [1]).

287. Bibliographie. — La meilleure édition de la Somme d'A. de Halès est celle de Venise, 1576, 4 vol. autres édit. Nürnberg 1442, Cologne 1622. On prépare à Quaracchi une édition critique. Le P. Parthenius Minges, dans une étude que publieront les Archiv. francisc. histor., *De relatione inter prooemium Summae Alexandri Halensis et prooemium Summae Guidonis Abbatis,* conclut, en se basant sur les auteurs cités, que le *prooemium* de Guido Abbas présente des ressemblances frappantes avec le prooemium d'Alexandre, mais ne *peut être antérieur* à la mort de celui-ci. Il met en avant le nom de GUIDO DE ELEMOSINA magister vers 1254, qui dès lors se serait inspiré d'Alexandre. La meilleure monographie est celle de ENDRES, *Des Alexander v. Hales' Leben u. psychologische Lehre* (Philos. Jahrb., 1888). Sur la méthode didactique cf. PICAVET, v. n° 186. Rapports avec Avicebron : GUTTMANN, *op. cit.* (pp. 32-64), v. n° **227**; *A. de Halès et le judaïsme.* (R. études juives, 1890). VACANT, *Alexandre de Halès* (Dict. Théol. Cath., 1900, t. I, col. 775-785). Superficiel, contient erreurs. Cf EHRLE, FELDER et DE MARTIGNÉ (n° **240**). — Le *de anima* de J. de la Rochelle est édité par DOMENICHELLI (Prato 1882). De cette œuvre, HAURÉAU *(Not. et extr. qles ms. lat.,* V, 45-48) rapproche un traité anonyme *de definitione multiplici potentiarum animae.* LUGUET, H. *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du traité de l'âme de J. de la Rochelle,* Paris 1875 ; G. MANSER, *Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Joh. von Rupella.* R. Thom. 1911, pp. 89-92. — FELTEN J. *R. Grosseteste, Bischof v. Lincoln, ein Beitrag z. Kirchen und Kulturgesch. d. 13 Jahrh.* (Freiburg i. B. 1887).— STEVENSON F. S. *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, a contribution to the religious, political and intellect. history of the 13 cent.* (London, 1899). L. BAUR, ouvr. cité p. 291. Sous presse du même, pr paraître ds Beitr. Gesch. Philos. Mitt. *Die Philos. d. R. Grosseteste* comprenant *a)* les écrits authentiques : De artibus liberalibus, De generatione sonorum, De sphaera, De generatione stellarum, De cometis, De impressionibus aëris seu de prognosticiatione, De luce seu de inchoatione formarum, Quod homo sit minor mundus, De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum, De natura locorum, De iride, De colore, De calore solis, De differentiis localibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu supercaelestium, De finitate motus et temporis, De unica forma omnium, De intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi causatorum a Deo, De libero arbitrio. *b)* inauthentiques : de anima ; summa philosophiae. — Il existe une édit. partielle de R. G., Venise, 1519.

[1]) FELDER, *op. cit.,* pp. 284-301.

§ 3. — *Saint Bonaventure.*

288. Vie et œuvres. — BONAVENTURE (Jean de Fidenza) naquit en 1221 ou 1222 à Bagnorea en Toscane; vers 1240 il prit l'habit de saint François, et fit ses études théologiques à Paris. Il suivit les leçons d'A. de Halès qu'il appelle *pater et magister* [1]) et reçut en 1248 la *licentia publice legendi*. De cette époque date l'origine de la plupart de ses ouvrages théologiques. En 1255, il fut mêlé aux différends qui divisaient les séculiers et les réguliers, et se défendit vaillamment, à côté de Thomas d'Aquin avec qui il se lia d'une amitié étroite. Ce n'est que le 23 octobre 1257 que l'Université, cédant aux injonctions papales, lui conféra, en même temps qu'à S. Thomas, le titre de *magister*. Cette même année, Bonaventure fut appelé au généralat de son ordre. En 1260, il rédigea, au chapitre de Narbonne, les nouvelles constitutions franciscaines; il fut créé cardinal en 1273 et prit part au concile de Lyon, mais mourut en 1274, avant la fin des travaux. La postérité lui donna le nom de *doctor devotus*, et, à partir de Gerson, celui de *doctor seraphicus*.

Parmi les ouvrages *théologiques* nécessaires à l'intelligence de la *philosophie* de S. Bonaventure, et dont l'authenticité n'est pas douteuse, citons [2]); 1° *Commentarii in 4 l. sententiarum P. Lombardi*, commencé vers 1248, et où Bonaventure, tout en se réclamant d'A. de Halès, s'élève au-dessus de lui par la profondeur et la clarté doctrinale. Les passages de la Somme d'Alexandre où on a cru découvrir un plagiat de Bonaventure sont, au contraire, des interpolations, introduites après et d'après Bonaventure; 2° *Quaestiones disputatae* (notamment *de paupertate)*; 3° *Breviloquium* (avant 1257); 4° le célèbre *Itinerarium mentis in Deum* (en 1259); 5° *de reductione artium ad theologiam*, classification du savoir humain. Principaux ouvrages de mystique: *de triplici via*, et *Soliloquium*, imités de Hugues de S. Victor.

289. Personnalité de saint Bonaventure. — En philosophie comme en théologie, Bonaventure est le *continuateur de la tradition*. Lui-même en avertit à divers endroits; il écrit notamment dans la *Praelocutio ad II l. Sentent.*: « At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus... Non enim intendo novas opioniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator, etc. » Aussi la synthèse philosophique de Bonaventure est tout entière

[1]) *In II l. Sent.*, dist. XXIII, q. 3.— [2]) D'après les études publiées dans le t. X de l'édit. de Quaracchi.

dans l'*esprit conservateur* de l'ancienne scolastique, dont il est un des derniers grands représentants. Augustinien, il l'est par inclination autant que par tradition; mais de lui aussi il est vrai de dire que son augustinisme apparaît sur un fond d'idées péripatéticien. Bien qu'il ait défendu jusqu'à la fin de sa carrière les doctrines organiques de l'ancienne école, il n'est pas trace dans ses ouvrages d'une opposition directe aux innovations thomistes. Conciliant par tempérament et par vertu, l'ami fidèle de Thomas ne s'associa pas aux luttes que d'autres augustiniens dirigèrent contre le maître dominicain. Ajoutons que le conservatisme de Bonaventure ne fait pas de lui l'esclave du passé. Il ne relève pas seulement l'erreur chez Aristote et les Arabes, mais encore chez son maître Pierre Lombard, et le premier il a consigné une liste de dix théories fausses, puisées dans les *Sentences*, et que tous ses successeurs s'accorderont à répudier.

Bonaventure est aussi l'incarnation la plus parfaite du *mysticisme théologique* au XIIIe s. En lui le mystique n'écrase pas le spéculatif [1]), comme on l'a trop répété, mais il le domine. Le mysticisme de Bonaventure se réclame des Pères, du pseudo-Denys, de S. Bernard, mais est avant tout le développement de la doctrine des Victorins.

On a souvent établi un parallèle entre Thomas d'Aquin et Bonaventure. L'orientation mystique, qui domine chez celui-ci, explique la prédilection pour la méthode synthétique, et le constant souci de mettre les problèmes psychologiques et métaphysiques en rapport avec Dieu, point central de l'étude philosophique. Plus raisonneur et plus froid, S. Thomas est aussi plus organique dans sa construction. D'ailleurs le temps lui permit de parfaire son œuvre, tandis que Bonaventure, appelé à trente-cinq ans aux lourdes charges du généralat, fut enrayé dans l'essor de son génie.

290. Doctrines philosophiques. — Bonaventure s'accorde

[1]) Les éditeurs de Quaracchi font remarquer que sur neuf volumes que comportent les œuvres complètes, un seul, et encore en partie, est consacré aux traités mystiques.

avec les grands maîtres du XIIIe s. sur un imposant ensemble de doctrines essentielles. Leurs adversaires sont les siens, et il ne néglige aucune occasion de réfuter l'averroïsme et le panthéisme (notamment David de Dinant). Les *Scholia* des éditeurs de Quaracchi ont mis ce fait en pleine lumière. Signalons quelques idées caractéristiques du docteur franciscain.

1° Théologie et philosophie. S. Bonaventure souscrit aux théories communes sur les rapports entre les deux sciences, mais fait de la théologie une science plutôt pratique que spéculative [1]), et accentue sa portée affective. C'est une répercussion du principat du vouloir sur le connaître, cher aux maîtres augustiniens.

2° Métaphysique. Dans toute créature, il faut distinguer réellement, non seulement l'essence et l'existence, mais encore la matière et la forme. Acte et puissance, forme et matière sont des couples d'idées convertibles : les anges ne sont donc pas des « formes subsistantes ». Bien que la matière ne puisse exister sans la forme, elle a dans l'intelligence divine son idée correspondante, car elle constitue une réalité indéterminée ; et si on fait abstraction des formes qui la différencient, il faut la déclarer homogène, (à la différence d'A. de Halès) dans les corps matériels et dans les êtres spirituels. Cette théorie de la composition hylémorphique des substances immatérielles, au sens péripatéticien qu'elle revêt chez les anciens scolastiques, est un legs d'Avicebron. Mais Bonaventure semble ignorer son origine, puisqu'il ne cite pas le nom du philosophe juif. Bien plus, il

[1]) Les éditeurs de Quaracchi sont néanmoins d'avis que la formule de S. Bonaventure diffère peu (parum distat) de celle de Thomas d'Aquin (*Opera*, t. I, p. 12). Suivant ZIESCHÉ, *Verstand u. Wille beim Glaubensakt. Eine spekul. histor. Studie aus d. Scholastik im Anschlusse an Bonaventura* (Paderborn, 1909), Bonaventure s'accorde avec Thomas d'Aquin pour faire de l'*acte* de foi une activité complexe où interviennent en même temps l'intelligence et la volonté. Quant à l'*habitus* de croire, Thomas l'attribue à l'intelligence seule, conformément à son intellectualisme et à sa doctrine de la distinction réelle des facultés, tandis que Bonaventure, volontariste et moins précis sur la distinction de l'âme et de ses facultés, l'attribue également aux deux puissances psychiques.

cherche à la rattacher à S. Augustin ; et après lui les Franciscains invoqueront de plus en plus l'autorité des Pères, de préférence à l'autorité du philosophe juif.

La pluralité des formes substantielles est une seconde théorie recueillie de la bouche d'A. de Halès. Ce n'est pas que S. Bonaventure récuse l'axiome : *Unius perfectibilis una sola est perfectio*, mais il croit que la *forma completiva*, donnant à l'être sa perfection ultime et spécifique, n'est pas incompatible avec d'autres formes substantielles subordonnées, principes de perfections inférieures ; — et ce, non seulement dans les composés organiques et inorganiques (mixta), mais même dans les éléments de la nature. La pluralité des formes substantielles s'accrédite définitivement dans les écoles franciscaines.

Entre l'essence spécifique et l'essence individuelle, point de distinction réelle. Quant au principe d'individuation, il n'est ni la matière seule ni la forme, mais à la fois l'une et l'autre.

3° Théodicée. Pour démontrer l'existence de Dieu, Bonaventure produit divers arguments de touche augustinienne et qui lui sont propres [1]). L'idée de Dieu existant est naturellement imprimée dans l'esprit. La nature entière le proclame. Il est en soi le plus certain et le plus lumineux : nos concepts des êtres limités ne sont possibles que moyennant le concept de l'être le plus pur ; la lumière immuable des jugements et raisonnements de notre esprit changeant ne peut être que Dieu (Augustin) [2]). Rien d'étonnant dès lors que S. Bonaventure reprenne, en le commentant, l'argument ontologique de S. Anselme : si on considère l'essence divine en elle-même, ou si on suppose une intelligence qui s'en fait une idée propre, et pas seulement négative et analogique, il est vrai de dire que l'essence comporte l'existence [3]).

[1]) *De mysterio Trinitatis*, Opera V, 45. Ostenditur triplici via. Prima est ista : omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista : omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. Tertia est ita : omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile. — [2]) *Itinerarium mentis ad Deum*, c. 3, n. 3. Cf. GRÜNWALD, *op. cit.* — [3]) Telle est l'interprétation des éditeurs de Quaracchi, t. I, pp. 155 et 156. Domet

L'acte créateur, qui livre la seule explication possible de l'origine du monde, s'est produit dans le temps : une création *ab aeterno* implique contradiction. Dans cette question qui passionne les controverses du XIIIe s., Bonaventure défend énergiquement l'ancienne scolastique, non seulement contre Aristote et les averroïstes, mais aussi contre les solutions mitigées du thomisme.

4° Physique et psychologie. La matière première n'est pas purement passive. Elle renferme dans son sein, à l'état d'être incomplet, les formes substantielles auxquelles elle sera appelée à s'unir, sous l'action des agents de la nature. C'est pour différencier la transformation des substances naturelles de la *creatio* et de l'*annihilatio* que Bonaventure recourt aux *rationes seminales*. Il donne un regain de faveur à l'antique doctrine augustinienne [1]) et c'est de lui que se réclame, à la fin du siècle, un mouvement de réaction contre le thomisme (Art. V, § 1).

Sur la délicate question de savoir quelle distinction il faut établir entre l'âme et ses facultés, Bonaventure professe, non sans hésiter [2]), une opinion intermédiaire entre l'ancienne théorie augustinienne et la nouvelle théorie thomiste. D'une part, il n'admet pas avec le thomisme que les trois grandes facultés de l'âme soient des réalités surajoutées et distinctes ; d'autre part, il se refuse à établir une identité d'essence entre l'âme et les principes d'action qui en émergent : ils sont néanmoins consubstantiels à l'âme [3]).

Bonaventure est partisan de l'idéologie péripatéticienne (omnis cognitio est a sensu), avec cette réserve significative que l'âme se connaît elle-même et Dieu, sans l'intermédiaire d'une *species* abstraite des données sensibles, et grâce à un *naturale judica-*

de Vorges (*op. cit.*, p. 294) dit de même que Bonaventure ne reproduit l'argument anselmien qu'avec des réserves caractéristiques. — [1]) Hanc positionem credo esse tenendam non solum quia eam suadet ratio, sed etiam quia confirmat auctoritas Augustini. T. II, p. 198. — [2]) Voir *Scholion*, t. II, p. 78. — [3]) Istae potentiae [memoria, intelligentia, voluntas] sunt animae consubstantiales, et sunt in eodem genere per reductionem, in qua est anima. Attamen, quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientis — non sunt omnino idem per essentiam. *In l. I Sent.* D III, P. 2, art. 1, q. 3. (T. I, p. 86).

torium [1]). Intellects agent et possible sont deux modes d'agir de la même faculté. A de nombreux endroits des *Commentaires sur les Sentences*, dans l'*Itinerarium mentis in Deum* et l'*Hexaemeron*, et ex professo dans une *quaestio disputata de cognitionis humanae suprema ratione* [2]), S. Bonaventure répète et commente les célèbres textes augustiniens que toute connaissance se fait *ratione lucis increatae* ou *rationibus aeternis*, que Dieu est lumière, qu'il est présent par sa vérité à toute intelligence, etc. Cette doctrine qui lui fournit, on vient de le voir, une preuve de l'existence de Dieu, joue un rôle fondamental dans son idéologie. Il est certain que Bonaventure n'a pas entendu ces textes dans un sens ontologiste [3]) ; d'autre part, son opposition à la théorie averroïste de l'unité de l'intellect humain (hic error destruit totum ordinem vivendi et agendi) et son idéologie démontrent abondamment que l'homme est cause efficiente de ses actes intellectuels. Bonaventure ne fait que mettre en relief, plus luxueusement que d'autres grands scolastiques, la théorie augustinienne sur les idées divines, les fondements objectifs de la vérité et de la certitude et l'illumination de l'intelligence humaine par la lumière divine (p. 97). Cette illumination vise d'abord la ressemblance divine que l'acte créateur a imprimée à nos intelligences, mais aussi le *concursus* immédiat de la cause première dans l'exercice de la pensée. Elle est *ratio motiva*, en concours avec la *ratio creata* qui nous appartient. Nous ne croyons pas que Bonaventure ait souscrit à la théorie de l'illumination *spéciale* qui, selon certains représentants de l'ancienne scolastique, ses prédécesseurs ou ses contemporains, est distincte

[1]) ... Utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum... Quod omnis cognitio habet ortum a sensu, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam. *II, Sent.* d. 39, a. 1, q. 2, p. 904. — [2]) Publiée une première fois dans *de humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. D. S. Bonaventurae, etc.*, Quaracchi, 1883. Cette question inédite est reproduite, avec peu d'ajoutes, dans *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV (t. V, p. 17). — [3]) Voir le *Scholion* qui suit l'édition de l'*Itinerarium*, t. V, pp. 313-516.

de cette coopération générale de Dieu. Sur cette importante question d'exégèse augustinienne, qui intéresse à la fois la théodicée, la métaphysique et l'idéologie, il n'y a qu'une nuance entre Bonaventure, Thomas et Duns Scot ; leur façon de parler diffère [1]). — Ajoutons que la volonté l'emporte en noblesse sur l'intelligence (Augustin).

Conformément aux principes généraux de sa métaphysique, Bonaventure distingue dans l'âme humaine une *forma* et une *materia spiritualis,* et dans le composé humain une pluralité de formes. Il définit en péripatéticien la nature du composé humain, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme.

291. Saint Bonaventure mystique. — L'union mystique avec Dieu est le terme de tout savoir *(de reductione artium ad theologiam).* Elle se réalise par une série d'étapes, que Bonaventure décrit, à la suite des Victorins, dans une œuvre de large envergure, l'*Itinerarium mentis in Deum.* Car, outre l'œil de la

[1]) Les éditeurs de Quaracchi ont insisté avec raison sur l'identité foncière de leurs doctrines. Voir notamment le *Scholion* de la d. 24, p. 1, *in II l. Sent.* (T. II, p. 570) : « Manifeste ostenditur S. Doctorem ab aliis principalibus Scholasticis in hac doctrina (à savoir de ratione cognitionis humanae) non discrepare nisi in modo loquendi, vel in re exigui momenti ». Cf. t. I, p. 70. De même dans la *dissertatio* ex professo consacrée à cette doctrine en tête de la question inédite citée p. 377, n. 2. De même ce texte cité dans le t. X *(Dissertatio de scriptis,* p. 31) qui résume l'idéologie bonaventurienne, et montre comment, selon lui, S. Augustin unit Aristote et Platon : « Licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensuum, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae. Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele. Et hoc ponendo, licet (Plato) videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. — Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino tanquam praecipuo expositori totius Scripturae satis excellenter, sicut ex eius scriptis apparet. » *(Sermo,* t. V, p. 572). Aristote est un *savant,* Platon un *sage,* et Augustin réunit en lui et le sage et le savant.

chair *(oculum carnis)* et l'œil de la raison *(oculum rationis),* il y a en nous un œil de contemplation *(oculum contemplationis).* On peut connaître et aimer Dieu :

1° Dans la nature, faite à sa ressemblance *(vestigium)* ; et on le connaît *(cogitatio, theologia symbolica) : a)* soit par les sens extérieurs *(per vestigium), b)* soit par l'imagination *(in vestigio).* Le saint docteur légitimait ainsi les élans d'amour qu'éprouvait pour la plus humble des créatures l'ardent S. François d'Assise.

2° Dans l'image divine *(imago Dei)* qu'est notre âme *(meditatio, theologia propria).* Poursuivant le parallélisme de la subdivision : *c)* nous voyons Dieu à travers notre âme *(per imaginem),* en considérant ses trois facultés, la mémoire, la raison, la volonté (Augustin), qui sont en nous un reflet de la sainte Trinité. La mémoire conserve le dépôt divin des premiers principes. La volonté ne peut se mouvoir sans la présentation du bien idéal qui est Dieu. Quant à l'intelligence, elle ne connaît la vérité suprême et incommutable des choses, que grâce à une illumination d'en haut qui l'unit à Dieu (p. 377). L'intervention *surnaturelle* de la grâce, bien que favorable à l'avancement de l'âme dans les trois premiers stades de sa marche ascendante, n'est formellement exigée qu'au quatrième stade, dont les précédents ne sont que le préambule, et dans lequel : *d)* nous voyons Dieu en nous *(in imagine).* Alors la grâce nous communique les trois vertus théologales.

3° Après avoir connu Dieu dans ses œuvres, nous nous élevons à sa connaissance *directe.* Sa grâce nous le montre successivement : *e)* dans son être, *f)* dans sa bonté et dans le mystère de sa trinité sainte. Le septième et le dernier stade est le repos inénarrable, l'extase, terme de cette marche ascendante. Ravis au sommet de la vie mystique, nous nous délectons *(apex mentis)* dans l'infini. C'est la contemplation par excellence, objet de la *theologia mystica.* Il va sans dire que cet épanchement d'amour de la créature dans le Créateur ne compromet en rien leur distinction substantielle.

La postérité s'est inclinée, respectueuse, devant ce grand représentant de la mystique contemplative.

292. Bibliographie. L'édit. critique de Quaracchi, commencée en 1882 et terminée en 1902, constitue un monument scientif. de premier ordre et un parfait modèle du genre d'édition des œuvres scolast. Vol. I-IV les Comment. in 4 l. Sentent. Dans chaque volume, des prolégomènes critiques, un apparatus criticus du texte, et, après les principales questions, des *Scholia* qui sont de véritables monographies sur l'histoire des théories traitées dans la question. Vol. V, huit opusc. théologico-philos. Les quatre derniers volumes intéressent peu la philosophie. Plusieurs textes et surtout les *Questiones disputatae* (à part le de paupertate) sont édités pour la première fois (t. V.). Aux proleg. du t. III, tabula des divergences *philosoph.* entre B. et Thomas d'Aquin dans leurs Comment, sur les Sentences. Au t. X, dissertat. sur les écrits et la vie. Très utile. Y noter une liste des principaux *Scholia* des 4 prem. volumes. Étude de 108 traités apocryphes ou suspects. La personnalité scientif. de S. B. y est caractérisée. — JOANNES A RUBINO ET ANTONIUS MARIA A VICETIO, *Lexicon Bonaventurianum* (Venise, 1880).

Excellente biographie du P. L. LEMMENS, *Der hl. Bonaventura Kardinal u. Kirchenlehrer aus d. Franziskanerorden* (1221-1274), Kempten et Munich, 1909. Les *éléments* d'une étude d'ensemble sur les doctrines philosoph. de S. B. et sur leur place historique sont rassemblés dans les *Scholia* précités, mais cette étude d'ensemble reste à faire ; A. DE MARGERIE, *Essai sur la philos. de S. B.*, 1855 ; insuffisant. DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, n° 240 ; KRAUSE, *Die Lehre d. hl. B. über d. Natur d. körperl. u. geistigen Wesen u. ihr Verhältniss z. Thomismus*, Paderborn, 1888. Quest. spéciale bien exposée. Du même : *Comment. philos. quomodo S. B. mundum non esse aeternum sed tempore ortum demonstraverit*, Braunsberg, 1890. HENRY, *Contribut. à l'hist. de la distinct. de l'essence et de l'existence ds la scolast.*, (R. Thom., 1911, 445). Rien de neuf. Étudie G. d'Auvergne, A. de Halès, S. Bonaventure, A. le Grand. Théodicée : GRUNWALD, *op. cit.*, pp. 120-132. MENAISSON, *La connaissance de Dieu chez S. B*, R. de philos., 1910, juillet et août. — Sur l'exemplarisme : *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici D. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum* edita studio et cura PP. Coll. a S. Bonaventura, Quaracchi, 1883. Excellente monographie, précédant édit. de texte d'une question et d'un sermon de S. B. (v. p. 377, n. 2), et de questions de Mathieu de Aquasparta, J. Peckham, Eustache, Roger l'Anglais, Richard de Middleton sur les fondements de la certitude. ZIESCHÉ, *Die Lehre v. Materie u. Form bei B.* (Philosoph. Jahrb. 1900, p. 1). *Die Naturlehre Bonaventura's* (*ibid*, 1908) étudie les théories de la matière spirituelle et des rationes séminales ; cf., p. 374, n. ; LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt.* (Beitr. Gesch. Phil. Mittelalt., VI, 4-5) étude soigneuse des détails ; montre que S. B. cherche des solutions moyennes et conciliatrices des idées aristotél. et augustin.

§ 4. — *Les disciples de S. Bonaventure.*

293. Premiers disciples. Mathieu de Aquasparta et John Peckham. — L'influence de S. Bonaventure survécut en ses disciples. De ses successeurs immédiats, Mathieu de Aquasparta et John Peckham sont les plus remarquables.

MATTHÆUS AB AQUASPARTA (1235/40-1302), maître à Paris et à Bologne, est le second de l'ordre qui fut appelé à Rome en qualité de lector du Sacré Palais (en 1281), où Innocent IV avait institué un studium generale. Élu général en 1287, il fut créé cardinal en 1288, et peu après évêque de Porto. Il écrivit des *Commentaires sur les sentences*, des *quodlibet* et des *quaestiones disputatae*, fruit de son enseignement à Rome et à Bologne. Imbu de la doctrine de son maître, à qui il fait de nombreux emprunts (p. ex. les arguments contre l'éternité de la création, la théorie de la composition hylémorphique des substances spirituelles), lui-même lègue à Duns Scot plus d'une idée. On peut juger la personnalité de Mathieu par un ensemble de questions *de fide et de cognitione humana* extraites des *quaestiones disputatae*, et éditées récemment. Il se révèle comme un écrivain de grand talent, au style sobre, clair et précis, et par la profondeur de la pensée ne le cède en rien aux plus célèbres de ses contemporains.

Le *de fide* expose le système des fondements de la foi et de ses rapports avec la raison. Notamment Mathieu rappelle et réfute les raisonnements d'Abélard qui, dit-il, trouve encore des adhérents (alii dixerunt et multi adhuc dicunt) [1].

Le *de cognitione* contient toute une psychologie. On y trouve d'abord une discussion approfondie sur les fondements de la certitude et la vision du vrai dans les « rationes aeternae ». Les sympathies de l'auteur pour S. Augustin éclatent à chaque page.

[1]) Ed. Quaracchi, p. 63. « In istum errorem lapsus fuit Petrus Baalardi ». Il rappelle aussi la théorie de Frédéric II qui niait l'existence de toute loi positive. « Istius erroris dicitur fuisse Fredericus, qui fuit imperator ; qui omnes legislatores reputabat truffatores », p. 83.

Il reprend la doctrine de son maître, qu'il expose en termes plus clairs et plus concis. La connaissance part d'en bas, mais se parachève dans un mouvement venant d'en haut. Dieu n'est pas seulement le créateur de l'intelligence humaine [1]), mais encore il la *conserve*, et *concourt* à chacune de ses opérations [2]). Ce concours immédiat, nécessaire à l'activité de n'importe quel agent créé, est proportionné à la nature même de cet agent. Or Mathieu insiste avec Bonaventure sur la ressemblance spéciale *(imago, similitudo)* de la créature intelligente avec son créateur. Cette ressemblance résulte du pouvoir même d'intelliger, et c'est dans ce sens que le concours de Dieu, appliqué à l'acte de connaître, s'appelle spécialement une illumination [3]). Elle est *ratio motiva* (Bonaventure) ; nous « atteignons » la lumière divine et les raisons éternelles, non comme *objet de notre connaissance*, mais comme un principe moteur determinant en nous la connaissance d'autres choses (les choses créées) [4]). Puis donc que les rationes aeternae envisagées comme *objet* de connaissance ne

[1]) Ce qui, déclare-t-il, serait une insuffisante interprétation de la doctrine de S. Augustin. — [2]) « Lumen ergo illud, movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae, ita quod per lucem divinam videt objective et quasi effective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter ; quod quidem lumen continuatur et conservatur in mentibus nostris ad praesentiam divinam. Nec alicui subtrahitur cognoscenti, immo omnibus bonis et malis indifferenter assistit secundum ordinationem et dispositionem immutabilem suae sapientiae, quae cooperatur in intellectuali operatione », p. 255. — « Ratio cognoscendi *materialis* est ab exterioribus, unde ministrantur species rerum cognoscendarum, sed ratio *formalis* partim est ab intra, scilicet a lumine rationis, partim a superiori, sed completive et consummative a regulis et rationibus aeternis », p. 261. — [3]) « Operatio intellectualis circa naturalia est. Deus autem operatur et cooperatur in operationibus creaturarum secundum modum et exigentiam suae naturae, ut visum est. Et quia creatura rationalis imago Dei est vel ad imaginem, ipsa ratio imaginis exigit, ut in eius operationibus cooperetur secundum modum obiecti moventis, eo quod mens nata est moveri et illuminari illa luce » ad 1 (p. 262). Cf. ad 5 où il oppose l'influentia generalis et communis à cette influentia d'ordre illuminatif. — [4]) « *Attingit* autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam et rationes ideales et cernit *quodam modo* eas *non ut objectum* quietans, terminans et in se ducens, sed *ut objectum movens* et *in aliud ducens* ». (p. 254). « Quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum *in quantum tangens* mentem nostram se habet in ratione moventis », (p. 233), v. toute la q. 1,

sont connues que par leur rapport avec les essences créées dont elles nous livrent le fondement réel suprême [1]), nous ne pouvons voir autre chose dans la doctrine du cardinal philosophe qu'un exposé finement nuancé du fondement divin de la vérité des choses.

L'idéologie de Mathieu présente certaines particularités :

1) *La connaissance est un phénomène actif.* Bien que nous soyons nantis, à la naissance, d'un *judicatorium naturale*, aucune idée du monde extérieur n'est actuellement innée (Cf. Bonaventure, p. 376). Toute idée vient du dehors par le canal des sens. Mais l'objet sensible n'*agit* pas sur l'âme. Bien au contraire, celle-ci se forme, *à l'occasion* de l'impression sensible, une sensation correspondante. Il en est de même de la pensée : l'intellect agent transforme la *species sensibilis* (et illud vocat Philosophus abstrahere) et détermine l'entendement passif, sans aucune intervention *causale* de l'objet extérieur. C'est du pur augustinisme (p. 99) adapté de force à la théorie aristotélicienne de l'intellect agent [2]).

2) *Nous connaissons les choses individuelles par des species singulares propres* [3]). Mathieu vise expressément et déclare insuffisante l'opinion thomiste (Art. IV, § 2) suivant laquelle « intellectus singulare cognoscit per quandam reflexionem » [4]).

3) *Connaissance directe de l'âme par elle-même.* Bien que l'âme ne soit pas à elle-même le premier objet de son savoir (nec primus actus cognitionis potest esse in semetipsam ; quantum ad cognitionis initium indiget... excitatione a corporis

[1]) Grabmann, (nº 396) voit dans ces textes des différences doctrinales avec le thomisme. Nous avons peine à les comprendre. — [2]) « Sic igitur dico sine praeiudicio, quod anima sive intellectus accipit sive capit species a rebus extra, non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et format. Huic sententiae Augustinus concordat in auctoritatibus adductis in opponendo ; concordat nihilominus Philosophus : et ideo huic positioni ad praesens adhaereo », p. 291. Il faut lire toute la responsio, p. 278 et suiv. — [3]) « Dicendum sine praejudicio, quod re vera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales », p. 309. — [4]) p. 307.

sensibus), cependant, dès qu'elle est en possession de species abstraites du dehors, elle peut « sua interiora... directo aspectu cernere et intueri, ita quod semetipsam et habitus existentes non cognoscit tantum per arguitionem sed per *intuitionem* » [1]). La thèse emprunte un sens nettement augustinien à la réfutation que fait l'auteur de l'opinion de Thomas d'Aquin, pour qui l'âme ne perçoit son existence et ses habitus que dans l'*exercice même de ses actes* (percipit se esse et habitus sibi inesse per actus) [2]).

Les solutions augustiniennes de son idéologie n'empêchent pas Mathieu de souscrire à l'*union naturelle et substantielle* de l'âme et du corps [3]). Il est amené à étudier la question à propos des états mystiques du *raptus*, qui, pour lui comme pour S. Bonaventure, sont d'ordre surnaturel, affectent l'intelligence, mais se parachèvent dans la volonté [4]).

J. PECKHAM, élève de S. Bonaventure à Paris, où lui-même enseigna vers 1269, devint maître à Oxford, lecteur de la curie romaine, enfin, à partir de 1279, archevêque de Cantorbéry. Des *Quaestiones disputatae*, des *quodlibeta*, un commentaire sur le L. I des Sentences, un *tractatus Sphaerae*, des traités *de perspectiva, de numeris, super Ethicam* sont inscrits sous son nom dans divers manuscrits. Ces œuvres étant inédites, les doctrines de J. Peckham sont peu connues. Cependant on apprend par diverses de ses lettres qu'il fut un admirateur fervent de la tradition [5]), et qu'il la défendit bruyamment contre les innovations du thomisme (Art. V, § 1).

Outre M. de Aquasparta et J. Peckham, on peut rattacher à la première génération des disciples de S. Bonaventure, GUILLAUME DE LA MARE (*Commentaires sur les Sentences, Quaest. disputatae*, inédits) ; un frère EUSTACHE, dont on possède des *Quaestiones disputatae*, et que les éditeurs de Quaracchi propo-

[1]) p. 239. — [2]) p. 326. — [3]) p, 421. — [4]) p. 405. — [5]) Dans le *de humanae cognitionis ratione* etc., on trouve une *quaestio disputata* de J. Peckham sur les rationes aeternae. Sa solution est bonaventurienne : le lumen increatum supersplendens concourt, dans tout acte de connaissance intellectuelle, avec le lumen intellectus creatum et l'intellectus possibilis, p. 181.

sent d'identifier avec Eustache d'Arras [1]), un frère SIMON, et GAUTIER DE BRUGES (évêque de Poitiers (1279-1307), auteur de *Quaest. disputatae* et de commentaires sur le 1er et le 2me l. des Sentences.

294. Pierre de Jean Olivi (1247-1298) occupe une place à part dans l'histoire de l'ordre franciscain à la fin du XIIIe s. Ses réformes disciplinaires sont non moins célèbres que ses doctrines philosophiques et théologiques. Il mit en avant la question « de usu paupere » — voulant réduire la pauvreté évangélique à l'usage du minimum nécessaire à la subsistance. Autour de lui se groupa le parti des « spirituels », qui entrèrent en lutte avec la communauté [2]). En 1282, une réunion du chapitre de l'ordre, à Strasbourg, décida de soumettre à la censure les doctrines d'Olivi. — Une assemblée de docteurs de l'université condamna, en 1283, trente quatre propositions, presque toutes extraites de ses *Quaestiones*. L'accusé ne fut point entendu, mais adressa à ses juges un long mémoire justificatif.

La censure visait en même temps certaines doctrines philosophiques du docteur franciscain. La plus célèbre est relative à la pluralité des formes substantielles. Les principes de la vie végétative, sensible, et intellectuelle constituent pour Olivi, trois parties substantielles distinctes, plongeant leurs racines dans une matière spirituelle, et donnant naissance par leur union à *une* âme humaine (anima *rationalis*). Ni la pluralité des formes, ni l'existence de la matière spirituelle ne constituaient une nouveauté au temps d'Olivi. Le dominicain Kilwardby et, qui plus est, Richard de Middleton, un des examinateurs parisiens d'Olivi, souscrivaient aux mêmes théories dans des termes presque semblables. — Mais sur cette doctrine franciscaine, Olivi vint greffer une thèse des plus hardies : il soutint que la partie intel-

[1]) Ils publient une *quaestio* d'Eustache sur les fondements de la connaissance humaine (*op. cit.*, pp. 179 et suiv.) qui résout le problème dans le sens de Bonaventure et de Thomas. — [2]) Ce mouvement d'idéalisme se perpétua au XIVe s. avec Ubertin de Casale qui en fut l'âme. V. CALLAEY, *L'idéalisme franciscain au XIVe s. Étude sur Ubertin de Casale* (Louvain, 1911).

lective (pars intellectiva) n'informe pas *directement* le corps humain mais seulement par l'intermédiaire de la partie sensitive : son union avec le corps, dit-il, n'est pas *formelle*, bien que *substantielle* [1]). S'il en était autrement, l'âme spirituelle, comme toute forme, confèrerait au corps son être spirituel et immortel.

Des plaintes amères [2]) formulées par la communauté des Franciscains décidèrent le pape Clément V à connaître du différend. Les longues procédures engagées depuis 1309 aboutirent au Concile de Vienne en Dauphiné, en 1311. Une des propositions condamnées par le concile vise l'union de l'âme et du corps. Elle est ainsi conçue : « ... Quod si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus. » La définition du concile, reprenant la terminologie d'Olivi, établit une synonymie intentionnelle entre *rationalis* et *intellectiva ;* elle laisse entière la question du nombre des formes dans l'homme, mais elle implique que toute forme substantielle informe *par elle-même* et *essentiellement* le composé.

295. Disciples ultérieurs de S. Bonaventure. R. de Middleton. — A la seconde génération des maîtres franciscains, tributaires de S. Bonaventure appartiennent GUILLAUME DE FALGAR, troisième *lector* du S. Palais, évêque de Viviers en

[1]) « Dico quod anima rationalis sic est forma corporis quod non est per omnes partes suae essentiae, utpote non per materiam nec per partem materialem, nec per partem intellectivam, sed solum per partem sensitivam ». (ZIGLIARA, *op. cit.*, p. 101). L'anima rationalis est donc constituée de partes substantiales, à savoir la pars sensitiva, la pars intellectiva et la pars materialis. Voir les arguments d'Olivi, dans ses œuvres, et dans Duns Scot. Telle est aussi la doctrine de Petrus de Trabibus, le plus fidèle disciple de Pierre Olivi *(Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mitt.* III, 459). — [2]) Dans la plainte rédigée par la communauté contre les spirituels (1 mars 1311) on lit : « Item docuit, quod anima rationalis non est forma corporis humani per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam ; adjiciens, quod si esset forma corporis, sequeretur, quod aut communicaret corpori esse immortale aut ipsa non haberet esse immortale de se ; ex quo posset inferri quod Christus, qui veraciter nostram humanitatem assumpsit, non fuit in quantum homo ex anima rationali et humana carne compositus et subsistens, sicut fides docet catholica » (publié par EHRLE, *Arch.* etc., II, 369).

1284, auteur de *q. disputatae ;* NICOLAS OCKAM, lecteur à Oxford (comment. sur les Sentences) [1]), JEAN DE PERSORA ; HUGO DE PETRAGORIS ; ROGER MARSTON dont il sera parlé ailleurs (Chap. V), ALEXANDRE D'ALEXANDRIE (général de l'ordre † 1314, rédige sous forme de compendium les commentaires de S. Bonaventure sur les sentences, auteur des *quaest. disputatae*, de commentaires sur la *Métaphysique*, publiés en 1572 sous le nom d'A. de Halès), et surtout RICHARD DE MIDDLETON.

Vers 1281, RICHARD DE MIDDLETON (de Mediavilla) est titulaire de la chaire des Franciscains et commente le maître des Sentences. En 1283, il est cité parmi les juges de P. de J. Olivi. Dans la liste de ses ouvrages figurent trois *Quodlibeta*, des commentaires sur les Sentences et des *quaestiones disputatae* de grande valeur. Ces dernières, sauf une, sont inédites. Richard est un fidèle disciple de Bonaventure, mais sur certains points il suit la doctrine thomiste. Partisan de la création temporelle du monde, de l'identité de l'âme et de ses facultés, de la pluralité des formes [2]), il rejette la doctrine des rationes seminales, hésite sur la composition hylémorphique des substances spirituelles, nie en s'appuyant sur des arguments peu nets la distinction réelle de l'essence et de l'existence, et n'interprète pas autrement que Bonaventure et Thomas la théorie augustinienne des *rationes aeternae* [3]). Son autorité fut grande dans l'ordre franciscain, dont il fut le maître le plus considéré pendant les années qui séparent Bonaventure de Duns Scot : ses disciples lui donnèrent les titres de *doctor solidus, fundatissimus*.

A la fin du XIII[e] s. et au XIV[e] s., les Commentaires de Bona-

[1]) DANIELS, *op. cit.*, en donne courts extr., p, 82 ; LITTLE. *The Grey Friars in Oxford*, p. 158. — [2]) Comme la plupart des partisans de la pluralité des formes, il admet une *forma completiva*, qui n'est pas seulement principe d'une perfection propre, mais en outre complète intrinsèquement les autres formes, dans leur être et dans leur causalité. *De gradu formarum*, cod. 15962 lat. Paris Nationale. Cf. notre étude sur *Gilles de Lessines* (Chap. VI). — [3]) A en juger par les extraits de la « questio disputata » publiée dans le *de hum. cognit. rat.* etc., pp. 220 et suiv.

venture sur les Sentences furent l'objet de travaux exégétiques nombreux dans les diverses branches de l'ordre franciscain ; — les éditeurs de Quaracchi relèvent les noms de sept théologiens-philosophes dont l'exégèse demeure inédite et de vingt-trois dont elle est imprimée [1]). Mais le succès du scotisme ralentit et finalement interrompit dans l'ordre l'étude bonaventurienne.

296. **Bibliographie.** EHRLE, *Das Studium d. Handschriften* etc., (n° 243); *Dissertatio de scriptis* de S. Bonaventure, ds t. X édit. Quaracchi, et *De humanae cognit. ratione.* etc. Prolegomena (n° 292). MATHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae selectae.* T. I. Quaestiones de fide et de cognitione (Quaracchi, 1903); édit. critique. Longs extr. du 1er Livre des Sentences de M. ab Aquasparta chez DANIELS, *op. cit.*, p. 51 et suiv. GRABMANN, *Die philosoph. und theolog. Erkenntnisslehre d. Kard. Matthaeus von Aquasparta,* Wien, 1906 (ds Theolog. Studien d. Leo-Gesellschaft de Ehrhard u. Schindler). Chez DANIELS, longs extr. des Sentences de G. de Ware, et extr. du L. I des Sentences de Peckham. — *Fr. J. Pecham quondam arch. Cantuariensis tractatus tres de paupertate,* cum bibliogr. ediderunt Kingsford, Little, Tocco, Aberdeen, 1910. In-8° VIII-198 p. *a)* tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresium confictorem etc. (extraits). *b)* tract. contra R. Kilwardby. *c)* Defensio fratrum mendicantium, (British society of franciscan Studies, t. II). KINGSFORD, excellent art. sur Peckham, ds Dictionary of national bibliography, t. XLIV, p. 190-197. On prépare à Quaracchi la publicat. des *quaestiones disputatae* de R. de Middleton. Les quodlibeta et le comment. des Sentences de ce dernier ont été édités plusieurs fois au XVIe s. On a retrouvé les *Quodlibet* d'Olivi en 1878 (Bibl. Borghèse). Controverse sur le sens de la définition du Concile de Vienne entre Palmieri (*Anthropologia,* 1875) et Zigliara (*De mente concilii Viennensis,* 1875), Palmieri (*Animadversationes in recens opus de mente concilii Viennensis*). La question a été tranchée par EHRLE, *Olivi's Leben und Schriften* (Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalt. III, 409, 1887); *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne (ibid.* II, p. 353, 1886, III, p. 1. 1887); *Ein Bruchstück d. Acten des Concils von Vienne (ibid.* 1888, p. 361); B. JANSEN, *Die Definition d. Koncils von Vienne* (Zeitsch. f. kath. Theol., 1908, 288, 471). Résumé état de question.

§ 5. — *Les maîtres dominicains.*

297. Premiers dominicains à Paris. P. de Tarantaise. — Les premiers *magistri* qui occupèrent les chaires dominicaines de Paris appartiennent à l'ancienne scolastique,

[1]) T. X, p. 34.

soit parce que leur activité scientifique est antérieure aux innovations de l'albertino-thomisme, soit parce que celles-ci ne parvinrent pas à modifier chez eux des convictions arrêtées. Les principaux sont ROLAND DE CRÉMONE, premier licencié de l'ordre, JEAN DE S. GILLES, premier titulaire de la seconde chaire dominicaine, HUGUES DE ST. CHER, qui fut vers 1230 le second magister actu regens, JACQUES DE METZ, et surtout PIERRE DE TARANTAISE.

Actu regens à Paris en 1259, archevêque de Lyon (1272), évêque d'Ostie (1273), pape sous le nom d'Innocent V († 1276), P. de Tarantaise est l'auteur de divers ouvrages d'exégèse, de commentaires sur les Sentences et de quatre traités philosophiques (*de unitate formae, de materia coeli, de eternitate mundi, de intellectu et voluntate*). Il accentue la portée pratique de la science théologique, s'élève contre l'éternité de la créature, hésite entre la composition hylémorphique des substances immatérielles et leur simplicité — la première de ces théories étant *planior, facilior,* la seconde *subtilior* [1]), — incline à adopter les *rationes seminales,* mais souscrit à la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. P. de Tarantaise resta fidèle aux anciennes traditions, sans cependant prendre position dans le mouvement d'opposition contre le thomisme.

298. Premiers dominicains à Oxford. R. Kilwardby. — A Oxford, citons RICHARD FITSACRE († 1248), auteur de commentaires sur les Sentences, et surtout le célèbre maître dominicain ROBERT KILWARDBY. Ce dernier défend la valeur scientifique de la plupart des théories caractéristiques de l'ancienne école, en même temps qu'il prend à l'égard du thomisme une attitude aggressive qui sera signalée plus loin (Art. V, § 1). Professeur à Oxford (1248 à 1261) après avoir conquis ses grades à Paris, provincial d'Angleterre (1261 à 1272), archevêque de Cantorbéry (1272-1278), puis cardinal († 1278), R. Kilwardby commenta les Sentences, les premiers analytiques, les arguments sophistiques.

[1]) Édit. S. Bonaventure, t. II, p. 94. *Scholion.*

En outre, il est l'auteur d'un traité *de ortu et divisione philosophiae,* qui marque un progrès sur le traité similaire de Gundissalinus, et que M. Baur appelle l'introduction à la philosophie la plus remarquable que le moyen âge ait produite [1]). Y convergent les classifications de l'école de S. Victor et de l'école arabe de Tolède. Ce qui distingue ce traité, ce n'est pas tant la nouveauté des idées que le souci de l'auteur à montrer l'esprit péripatéticien des cadres, et le soin qu'il apporte dans l'étude détaillée des diverses branches et de leurs relations réciproques. Les arts mécaniques apparaissent dans la philosophie pratique à côté de l'éthique, et la logique, tout en s'opposant comme *scientia rationalis* à la *scientia realis,* est incorporée dans la philosophie proprement dite [2]).

299. Bibliographie. — Edit. des comm. Sent. de P. de Tarantaise en 1649-1652 à Toulouse. Baur donne la table des questions traitées dans le *de ortu et divis. philos.* de R. Kilwardby, *op. cit.,* n° **281**. Longs fragments dans HAURÉAU, *Not. et extr. de quelques ms. lat.,* V, 116; Sur écrits et mss. de Robert Kilwardby, Tocco, *Op cit.,* British Soc. of francisc. Studies, pp. 94 96; SASSEN J., *Hugo von St Cher. Seine Tätigkeit als Kardinal* (1244-1263) Bonn 1898; MOTHON, *Vie du Bienheureux Innocent V,* Rome, 1896.

ART. IV. — LE PÉRIPATÉTISME ALBERTINO-THOMISTE

La scolastique dominicaine, inaugurée par Albert de Bollstädt, et définitivement constituée par Thomas d'Aquin, innove dans l'ordre des Frères Prêcheurs et en général dans les écoles du XIII[e] s. Maître et disciple y collaborent à des titres divers. Elle se différencie des systèmes jusque-là en vogue, par ses bases nettement péripatéticiennes, et par sa plus grande cohésion doctrinale. Ce n'est pas Augustin qui en est l'inspirateur principal (encore moins Plotin), mais Aristote. Quand Thomas d'Aquin eut terminé son œuvre, le XIII[e] s. se trouva en possession d'une de ses synthèses les plus remarquables.

[1]) *Op. cit.,* p. 368. — [2]) M. Baur croit retrouver en outre dans Kilwardby l'influence de Thomas d'Aquin. A en juger par l'opposition systématique de Kilwardby aux idées thomistes, on en peut douter. — Schema de la *philosophie* d'après Kilwardby : I. Philosophia rerum divinarum (naturalis, mathematica, metaphysica). II. Philosophia rerum humanarum : 1) Practica. *a*) Ethica (solitaria, privata, publica). *b*) Artes mechanicae. 2) Logica, scientia rationalis. — Schema de Thomas d'Aquin : I. Philosophia realis : 1) Theoretica vel speculativa (naturalis, mathematica, divina). 2) Practica (ethica vel monastica, oeconomica, politica). II. Philosophia rationalis, logica.

§ 1. — *Albert le Grand.*

300. Vie et Œuvres. — Issu de la famille comtale de Bollstädt en 1193, selon d'autres en 1206/07 [1]), Albert revêt, en 1223, l'habit de S. Dominique. Une longue éducation scientifique, complétée par de nombreux voyages, avait merveilleusement développé ses talents naturels. Lui-même nous apprend qu'il observa une comète en Saxe (1240), et s'en alla au loin pour étudier la nature des métaux. De 1228 à 1245, il enseigna tour à tour à Cologne, Hildesheim, Fribourg, Ratisbonne, Strasbourg, puis de nouveau à Cologne où, en 1245, il eut pour disciple Thomas d'Aquin. C'est à Paris, de 1245 à 1246, que sa renommée comme *magister* en théologie atteignit son apogée. Dès cette époque, commença la publication des grands ouvrages scientifiques et philosophiques. Ils sont achevés pour une grande part en 1256, mais Albert les compléta jusqu'après la mort de Thomas d'Aquin [2]). Quand il revint à Cologne, en 1248, pour y organiser le *studium generale* dont le chapitre général de juin avait décrété l'érection, nous retrouvons Thomas d'Aquin à son école. En 1252, Albert lui-même proposa au maître régent de l'ordre à Paris la promotion au baccalauréat de son éminent élève. A partir de ce moment, son intervention dans de nombreuses affaires d'arbitrage, de 1254 à 1257 les charges de provincialat de la province d'Allemagne, plus tard les soucis de l'épiscopat de Ratisbonne (1260-1262) vinrent le distraire de l'étude. Quand il eut abdiqué les honneurs, il se retira dans le couvent de Cologne où il enseigna et qu'il choisit pour résidence habituelle. En 1270, il est en correspondance avec Gilles de Lessines au sujet des thèses condamnées quelques mois après par Étienne Tempier (Art. V, § 1), et quand, en 1277, les condamnations de l'évêque de Paris vinrent frapper la doctrine de Thomas d'Aquin, il prit le chemin de Paris pour défendre les enseignements de son disciple. Il mourut à Cologne le 15 novembre 1280 [3]).

De son vivant déjà, Albert acquit une réputation universelle d'homme de science et exerça sur l'enseignement un ascendant immense. Roger Bacon, qui

[1]) D'après E. MICHAËL avant 1200, et très probablement en 1193, *Wann ist Albert der Grosse geboren (Zeitsch. f. kathol. Theol*, 1911, pp. 561-576). — Vers 1207, d'après ENDRES, *Das Geburtsjahr und die Chronologie in d. ersten Lebenshälfte Alberts d. Grossen (Hist. Jahrb.*, 1910, t. XXXI, pp. 293-304). — [2]) MANDONNET, *Siger*, t. VI, p. 36, n. — [3]) De Loë termine la série des *regesta* d'Albert par ce jugement bien justifié : « nullus eo tempore in tam diversis negotiis simul tantus exstitit ». *De vita et scriptis,* etc., v. n° **306**.

cependant ne l'aime pas, en rend témoignage. En faveur d'Albert, on fait exception à la règle généralement admise au XIIIe s. qu'un auteur vivant ou contemporain n'est pas cité par son nom dans les écrits scientifiques *(allegare, pro auctoritatibus allegari)*. L'illustre dominicain est nommé à l'égal d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroës [1], et Thomas d'Aquin partage le même privilège.

Les œuvres d'Albert forment une bibliothèque. On peut s'en assurer en consultant le catalogue de l'abbaye de Stams, — précieux répertoire des œuvres dominicaines, tenu à jour jusqu'au troisième decennium du XIVe s., repris et complété par Laurent Pignon († 1449) [2]. Notons :

1° Écrits philosophiques. — *a)* Paraphrases : *de praedicabilibus, de praedicamentis, de sex principiis, Perihermenias, analytica, topica, libri elenchorum, physica, de cœlo et mundo, de natura locorum, de proprietatibus elementorum, de generatione et corruptione, de meteoris, de mineralibus, de anima, de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de intellectu et intelligibili, de somno et vigilia, de spiritu et respiratione, de motibus animalium, de morte et vita, de vegetabilibus, de animalibus, metaphysica, ethica* (deux ouvrages différents), *politica, de divinis nominibus*, et divers petits traités.

b) Traités plus libres : *de unitate intellectus contra Averroïstas, quindecim problemata c. Averroïstas, de causis et processu universitatis*, étude de l'échelonnement des êtres. La *Summa philosophiae naturalis*, ou *philosophia pauperum*, dont on conteste l'authenticité, résume les traités relatifs aux sciences naturelles.

2° Écrits théologiques, où on rencontre beaucoup de doctrines philosophiques : *Comment. sur les sentences de P. Lombard, Summa Theologiae* (disposition et plusieurs doctrines empruntées à A. de Halès); *Summa de creaturis*, reprend des idées contenues dans la seconde partie de la *S. Theolog.* et le *de anima*.

301. Albert le Grand, philosophe. — Albert conçut et exécuta le projet de « refaire Aristote à l'usage des latins » [3]. Pour le leur rendre « intelligible », il fit des œuvres complètes du Stagirite une *paraphrase extensive*, reprenant le titre et l'ordre de ses nombreux traités. « Il n'entreprit point un commentaire du texte même d'Aristote, mais il organisa un plan général emprunté à ce dernier, qu'il remplit surabondamment en y incorporant les

[1]) « Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroës allegantur in scholis, sic et ipse. » R. BACON, *Opera inedita* (ed. Brewer, p. 30). Gilles de Lessines écrit de même : « haec est positio multorum magnorum et praecise domni Alberti quondam Ratisponensis episcopi », *De unitate formae*, ed. De Wulf, p. 36. Thierry de Fribourg l'appelle : « dominum Albertum illum famosum ». —[2]) Publié par DENIFLE, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Predigerordens*, etc., n° **240**. —[3]) Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles. *Phys.*, l. I, tr. 1, cap. 1.

matériaux d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que ses propres observations » [1]). Ce procédé de paraphrase, favorable à la vulgarisation, manque de valeur critique, parce qu'il ne suit pas le texte d'Aristote. De plus, il rend difficile l'exégèse des idées philosophiques propres à Albert. Par endroits, ses commentaires ne sont manifestement que l'exposé objectif de la pensée d'autrui, et il arrive qu'ils sont inconciliables avec sa doctrine personnelle. D'autres fois, il partage la théorie qu'il expose [2]). La valeur des paraphrases au point de vue de la synthèse albertine varie d'un passage à l'autre et l'étude monographique pourra seule la fixer.

L'érudition d'Albert tient du prodige. Il ne possède pas seulement Aristote, mais encore il connaît plus d'auteurs juifs et arabes que n'importe quel autre scolastique [3]), même des écrivains non philosophiques [4]). Toutefois Albert n'est qu'un érudit et non un historien, et il commet à l'endroit de l'histoire de la philosophie ancienne d'impardonnables méprises.

Ses méthodes didactiques présentent des imperfections. Sa glose colossale pèche par excès ; mais il faut dire, d'une part qu'elle est la reproduction d'un exposé oral, d'autre part que le maître veut faire œuvre de vulgarisation. Un autre défaut de sa méthode gît dans les interminables digressions, auxquelles il s'abandonne, surtout dans le *de anima* et la *métaphysique*. Sa langue est inculte, souvent embarrassée et imprécise.

Le péripatétisme fait le fond de la philosophie d'Albert, et il est soumis à une double épuration : d'une part le maître dominicain a une tendance à dépouiller les pensées d'Aristote des commentaires juifs et arabes ; il n'hésite pas à opposer ceux-ci à

[1]) MANDONNET, *Siger*, t. VI, p. 38.— [2]) V. à ce sujet l'introduction de SCHNEIDER, *Die Psychol. Albert d. Grossen*. Dans la *Summa de homine* et la *Summa theologica* on trouve les idées psychologiques propres à Albert ; au contraire dans les *de anima, libri ethicorum, de intellectu et intelligibili* un choix s'impose, pour lequel Schneider adopte le suivant critère : sont admises par Albert toutes les théories conciliables avec le dogme chrétien (pp. 3-7) — [3]) Costa-ben-Luca s'appelle chez lui Constabulus, Constabulinus, Constabenluce ; J. Avendeath prend nom Collectanus (pour Toletanus). SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 9, 13. — [4]) GUTTMANN, *op. cit.* (n° **226**), pp. 47-120 : Seine Kenntniss d. nichtphilosophischen jüdischen Literatur.

celles-là, et dirige contre Averroès et Avicebron des réfutations principielles [1]) ; d'autre part plusieurs théories sont corrigées ou complétées dans le sens scolastique. C'est ainsi qu'Albert professe nettement l'immortalité personnelle et remplace la notion du premier moteur par celle de l'Être Infini.

A ce point de vue, Albert le Grand a préparé les voies à Thomas ; plus d'une doctrine lui revient qu'on a trop exclusivement attribuée à son disciple. L'étude monographique montrera dans quelle mesure l'histoire a été injuste vis-à-vis du philosophe de Bollstädt.

Mais si on considère non plus telle ou telle doctrine, mais la synthèse philosophique d'Albert, en elle-même et abstraction faite des circonstances difficiles où elle apparaît, cette synthèse est inorganique par bien des côtés. Il fallait un vigoureux effort pour instaurer la doctrine aristotélicienne dans certaines positions occupées jusque-là par l'ancienne scolastique. Albert se meut trop dans le sillage traditionnel ; il ne sait pas assez s'affranchir des influences augustiniennes inconciliables avec son point de vue nouveau, ni même, à certains moments, du néo-platonisme arabe. De là un manque de systématisation et de fusion. On peut dire de sa synthèse philosophique en général ce que Schneider dit de sa psychologie : « Rien n'est plus faux que de la considérer comme un système fermé et unique. Certes l'influence d'Aristote est prédominante, mais la coexistence d'éléments traditionnels et arabes fait qu'on ne peut parler d'*une* psychologie albertine » [2]). Albert amasse des doctrines, mais Thomas corrige les défauts de sa mise en œuvre. « La gloire et l'influence d'Albert consistent moins dans la construction d'un système de philosophie originale, que dans la sagacité et l'effort qu'il a déployés pour porter à la connaissance de la société lettrée du moyen âge le résumé des connaissances humaines déjà acquises, créer une nouvelle et vigoureuse poussée intellectuelle dans son siècle, et gagner définitivement à Aristote les meilleurs esprits du moyen âge » [3]).

[1]) V. son traité contre Averroès ; Cf. GUTTMANN, *op. cit.*, pp. 62, 78. — [2]) *Op. cit.*, p. x, et 1. — [3]) MANDONNET, *Dict. Théol. cath.*, t. I, col. 672. M. Baeumker porte ce jugement sur Albert le Grand, à propos de l'analyse

302. Albert le Grand homme de science. — Avec Roger Bacon, Albert est un des plus remarquables hommes de science de son temps. Il proclame hautement et à de nombreuses reprises les droits de l'observation, de l'expérience et de l'induction, et ainsi il apprend à ses contemporains à tourner leurs regards vers la nature : « oportet experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare [1]) ». Il est familiarisé avec la zoologie, la botanique, la géographie, l'astronomie, la minéralogie, l'alchimie, la médecine ; à chacune de ces sciences il apporte l'appoint de scrupuleuses observations, et plus d'une de ses théories constitue des progrès [2]). Il est impossible de les mentionner ici.

303. Albert le Grand théologien. — Les titres mêmes de ses œuvres font foi de la distinction nette qu'il établit entre le savoir rationnel et le savoir révélé. L'étude de sa personnalité théologique ne ressortit pas à cette histoire. Bornons-nous à noter le progrès qu'il réalisa en *inaugurant* une méthode dialectique nouvelle : pour justifier le dogme catholique, il utilise Aristote et montre les ressources apologétiques de la philosophie péripatéticienne. Cette œuvre apologétique recevra chez Thomas d'Aquin son exécution plénière. La théologie, pour Albert comme pour Bonaventure, demeure une science plutôt pratique que spéculative.

On trouve chez lui, sur les rapports des deux sciences, toutes les idées dont son disciple fait la mise au point [3]).

304. Doctrines philosophiques. — Thomas ayant en

qu'il consacre à Schneider dans la *Zeitschrift für Psychologie* (1908, Bd. 46, p. 440), — nous traduisons : « La méthode de travail suivie par Albert présente pour l'historien une grande importance. Elle permet de pénétrer le devenir de la scolastique du haut moyen âge, car elle montre en marche parallèle et en conflit des forces qui devaient progressivement se fusionner dans un processus transactionnel. L'aristotélisme, le néo-platonisme, l'augustinisme, une philosophie de développement autonome et la théologie dominante peuvent encore se reconnaître chez Albert dans leur forme originelle, même à un moment où un processus de transaction est déjà institué. » — [1]) *Ethic.*, lib. 6, tr. 2, c. 25. Cf. MICHAEL, *Geschichte d. deutschen Volkes von XIII. Jahrh.* III, 446 et ss. — [2]) Il existe de nombreux travaux spéciaux sur la place d'Albert le Grand dans chacune de ces sciences. Énumérés par MICHAEL, *op. cit.* Cf. Revue Thomiste, 1893, mars et mai. — [3]) HEITZ, *La philos. et la foi chez A. le Grand* (R. sc. phil. et théol. 1908, p. 661).

commun avec Albert un grand nombre de doctrines, la synthèse du disciple jettera plus d'une lumière sur celle du maître, et permettra en même temps de marquer leurs principales divergences. La scolastique d'Albert est d'ailleurs moins bien connue que celle de Thomas [1]).

L'enchaînement des œuvres d'Albert montre qu'il n'entend pas autrement que ses contemporains la classification des sciences philosophiques. Partisan de la matière et de la forme, Albert donne à cette théorie organique un sens péripatéticien, mais il ne la conduit pas dans ses conséquences ultimes. Sans employer le terme *materia,* Albert admet que les substances séparées (les anges) sont composées de parties substantielles, qu'il faut un *fundamentum* à leur forme, bien que ce fondement n'implique pas de rapports avec la quantité [2]). La doctrine d'Albert reviendrait ainsi à celle de S. Bonaventure, et le rattacherait à l'ancienne scolastique [3]). D'autre part il n'a pas su complètement dépouiller sa métaphysique de la théorie de la pluralité des formes, et dès lors ses enseignements sur l'unité de l'être n'ont pas la même portée que chez Thomas d'Aquin. On a justement fait observer [4]) que les solution synthétiques du problème des universaux ont été formulées par Albert avant de l'être par Thomas d'Aquin, avec cette particularité que le constitutif ou l'essence des choses est indépendant de sa réalisation et lui est antérieur [5]).

Le concept de l'infinitude, complétant la notion aristotélicienne de l'actualité pure, est l'âme de sa théodicée. La distinction de la créature et du créateur est hautement affirmée, notamment à l'encontre d'Avicebron chez qui Albert, le premier, critique la doctrine de l'émanation [6]). D'accord avec ses prédécesseurs, Albert combat la doctrine de l'éternité de la matière, et montre l'impossibilité de la création éternelle.

[1]) Cf. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. VII. — [2]) « Ergo necesse est ponere *substantiam communem* quae sit in eis ; et haec meo judicio non dicetur *materia*, sed *fundamentum.* » *In II Sent.*, dist. 3, a. IV. — [3]) C'est l'avis des éditeurs de S. Bonaventure, t. II, pp. 93 et 94. — [4]) WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus,* II, 357. — [5]) « Cum sit de aptitudine essentiae quae est ante materiam et compositum, patet quod nullo existente homine particulari, adhuc est vera, homo est animal. » *De intellectu et intelligibili*, tr. II, cap. III. — [6]) GUTTMANN, *op. cit.*, p. 83.

L'étude du mouvement corporel et du changement substantiel des corps, d'après une évolution rythmique que domine la finalité, est imbue de l'esprit péripatéticien [1]). Mais Albert demeure fidèle par deux autres théories à l'ancienne scolastique : 1° Il reprend les *rationes seminales,* et par là s'écarte de la notion péripatéticienne de la matière première, simple potentialité ; 2° il admet la permanence des formes élémentaires dans le mixte, et par conséquent une pluralité de formes [2]). On verra de même que, dans le composé humain, l'âme n'est pas *forma corporeitatis :* Albert manque des vues géniales que lui-même s'est complu à admirer dans son disciple.

Au rapport de son dernier historien [3]), la coexistence d'éléments augustiniens et arabes, mal combinés avec les idées fondamentales du péripatétisme, enlève à la psychologie d'Albert toute unité organique, et il n'est pas rare de voir le philosophe défendre dans le même ouvrage des idées opposées entre elles [4]). L'âme est la forme substantielle, c'est-à-dire la première actualité du corps humain (Aristote). Il n'y a pas trois âmes en nous, comme le disaient les pluralistes conséquents, mais un *seul principe vital.* Cependant, par un illogisme, Albert ne rattache pas à l'influence déterminatrice de l'âme l'état de corporéité ; bien qu'on ne trouve dans ses traités aucune mention de la *forma corporeitatis* [5]). L'âme est forme sub-

[1]) Cette finalité, dit Schneider, apparaît sous un jour néo-platonicien à certains endroits de l'Éthique et de la Métaphysique. « Toutes choses tendent vers le divin, c'est-à-dire le Souverain Bien, qui résume le bonheur suprême... Cette idée est approfondie par Albert dans le sens du néo-platonisme, sans qu'on voie qu'il ait conscience de s'écarter d'Aristote », *op. cit.*, p. 281. Mais si la théorie comme telle vient des néo-platoniciens, elle prend, ce nous semble, un sens *scolastique* et nouveau, parce que dépouillée de tout sens d'émanation. — [2]) *de coelo et mundo,* Lib. III, tr. 2, c. 1. Il y dit notamment : « Elementorum formae dupliciter sunt, scilicet primae et secundae. Primae quidem sunt a quibus est ESSE elementi substantiale sine contrarietate et secundae sunt a quibus est esse elementi et ACTIO. Et quoad primas formas, salvantur meo judicio in composito... et quoad secundas formas sive quoad secundum esse non remanent in actu sed in potentia. » Cf. *de generatione et corrupt.* L. I, tr. 6, c. 8. C'est la théorie d'Avicenne. — [3]) SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 2 et suiv. — [4]) *Op. cit.*, p. 8. Sources de la psychologie d'Albert : La *Summa de homine,* exposé systématique, et des passages de la *Summa theologica,* auxquels il faut joindre les Commentaires des traités psychologiques d'Aristote. — [5]) *Ibid.*, p. 27.

stantielle suivant la totalité de son être, et notamment toutes ses facultés intellectives sont immanentes (contre Averroës). Sur le point de savoir si l'union de l'âme est immédiate, comme l'exige le péripatétisme, ou bien s'opère par des intermédiaires (media) ainsi que l'admettent certains augustiniens, Albert se rallie alternativement aux deux solutions opposées [1]). Considérée en elle-même, l'âme est réellement distincte de ses facultés. Elle est immatérielle, et dès lors immortelle, principalement à raison de l'indépendance de ses opérations supérieures vis-à-vis de la matière (preuve aristotélicienne).

Trois groupes de facultés répondent aux opérations de la vie végétative, sensitive (connaissance et appétit), intellectuelle (connaissance et volonté). La vie végétative comprend les *potentiae nutritiva, augmentativa, generativa,* dont le savant dominicain étudie longuement le fonctionnement. Dans les plantes et les animaux l'âme végétative apparaît grâce à l'épanouissement de la *ratio seminalis ;* mais l'âme humaine, qui renferme en elle les perfections des principes vitaux inférieurs, est créée par Dieu. Les facultés sensibles sont, les unes externes (*vires apprehensivae de foris*), et parmi elles Albert range le *sensus communis ;* les autres internes (*v. a. de intus, imaginatio, aestimatio, memoria, reminiscentia*). On trouve de longues dissertations physiologiques sur le rêve, l'état de sommeil et de veille (*proprietates animae sensibilis*) et les fonctions du cerveau. Quant aux facultés intellectuelles, intellects agent et possible, Albert les traite en péripatéticien, et son idéologie sera reprise par son disciple [2]). Le monopsychisme arabe, sous ses diverses formes, est l'objet de réfutations réitérées.

Sur les facultés appétitives et principalement sur la volonté, la doctrine est chancelante. La liberté apparaît, tantôt comme la prérogative fondamentale de l'*intellectus adeptus* (c. a. d. l'intelligence nantie de la science), tantôt comme celle de la *libera voluntas*. C'est la lutte du point de vue intellectualiste (Aristote) et volontariste (Augustin).

[1]) *Ibid.*, p. 36. — [2]) *Op. cit*, p. 233.

305. Disciples d'Albert. — JEAN DE FRIBOURG, HUGUES DE STRASBOURG (*Compendium theologicae veritatis*), JEAN DE LICHTENBERG, suivirent les doctrines d'Albert le Grand. Gilles de Lessines fut son élève. Si on excepte Thomas d'Aquin, qui occupe un rang à part, le plus fidèle et le plus significatif de ses disciples est ULRIC DE STRASBOURG, ou Ulric Engelberti. Il recueillit ses leçons à Cologne, devint lecteur en théologie à Strasbourg (après 1248) et provincial. En 1277, l'année même qui vit condamner certaines doctrines thomistes, il se rendit à Paris pour conquérir le titre de *magister,* mais y mourut sans avoir pu s'élever au-dessus du baccalauréat.

La *Somme* d'Ulric est entachée des mêmes imperfections que l'œuvre de son maître. Sa publication fournira un document nouveau pour l'étude de la transition doctrinale entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

306. Bibliographie. — L'édition des œuvres d'Albert, entreprise par le dominicain Jammy, comprend 21 in-f° (Lyon, 1651). Réimprimée par Borgnet à partir de 1890. (36 vol.). Aucune de ces édit. n'est critique, et l'authenticité des diverses œuvres n'est pas définitivement établie. MELCHIOR WEISS, *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni*. ed. 2ª Paris, 1905. Indique incipit des ouvr. authentiques ou pseudépigraphes, les ms. et les éditions. Publie en 1904 une édit. critique du commentar. sur Job. Il prépare une édit. du comment. sur le *de divinis nominibus*. Mandonnet signale que les trois dernières parties de la *Summa Theologiae* restent inédites (*Siger*, VI, 37 où on trouve la bibliographie complète). Jessen a édité le *de vegetabilibus*, Berlin, 1867. Stadler travaille à la publicat. du *de animalibus*. Edition du *de quindecim problematibus*, ds Mandonnet, *Siger*, t. VII ; Biographie : DE LOË, *De vita et scriptis B. Alberti Magni*, ds Anal. Bollandiana, t. 19, p. 257 et t. 20, p. 273. Enumerat. des sources anciennes relatives à la vie d'A. du XIVe au XVIe s., édit. d'une vie inédite de 1483. Tableau succinct et très complet des *regesta* d'A. Ces documents servent de préambule à la vie d'A. qu'entreprendront les Bollandistes. Utilisant ces données, MICHAËL, *Gesch. d. deutschen Volkes während d. XIII Jahrh.*, III (1903) donne une biographie détaillée d'A., où il reprend et complète un article de Zeitsch. f. kath. Theol. (t. 25, 1901, pp. 37 et 181). Sur l'année de la naissance d'A., art. d'Endres (Histor. Jahrb., t. XXXI. pp. 293-304, 1910) et Michaël, (Zeitschrif. f. kath. Theol. t. 351, 1911, pp. 551-576). — SIGHART, *Alb. Magnus*, Regensburg, 1857. G. VON HERTLING, *Alb. Magnus*, Festschrift (Bonn, 1880); VAN WEDDINGEN, *A. le Grand, maître de Thomas d'Aquin* (Bruxelles, 1881). Art. de MANDONNET, ds Diction. Théol. cathol. LAUER, *Die Moraltheologie*

A. d. Groszen, Fribourg, 1911; SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts d. Grossen nach d. Quellen dargestellt*, I, et II (Beitr Gesch. Phil. Mitt., 1903 et 1906). Excellente monographie, étudie les éléments péripatéticiens, néo platoniciens et augustiniens; MANSION, *L'induction chez Albert le Grand* (R. néo-scol., 1906); POUCHET, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de l'école expérimentale*, Paris, 1853; PFEIFER, *Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik u. moderner Naturwissenschaft mit specieller Rücksicht auf Albertus Magnus u. Th. von Aquino*, Augsburg, 1881; FELLNER, *A. Magnus als Botaniker*, Wien 1881.

M. GRABMANN, *Studien ü. Ulrich von Strasburg*. 1. Leben u. Persönlichkeit U. v. S. (Zeitsch. f. kath. Theol., 1905). Annonce que M. Müller de Strasbourg prépare une édit. crit. de la Somme.

§ 2. — *Thomas d'Aquin.*

307. Vie et Œuvres. — Fils de la grande famille des comtes d'Aquin, THOMAS naquit en 1225 [1]) à Rocca Secca, et reçut sa première instruction au Mont-Cassin. Il la compléta à Naples où il eut pour professeurs Petrus Martinus et Petrus d'Ibernia. Incorporé dans l'ordre de S. Dominique au couvent de Naples (1243), il partit en 1245 pour le couvent de Cologne, et à partir de ce moment, sa vie fut étroitement liée à celle d'Albert le Grand, son maître à Cologne. Il le suivit à Paris (fin 1245 ou début 1246), puis à Cologne en 1248. En 1252 le général de l'ordre appelle S. Thomas pour professer à Paris. C'est la période de ses leçons publiques, comme bachelier d'abord, puis comme maître. C'est aussi la période de ses revendications du droit des mendiants, et de sa polémique contre G. de S. Amour. La reconnaissance officielle de son titre de *magister* en 1257 (et de celui de S. Bonaventure, cf. n° 288) termine, à l'avantage des réguliers, les oppositions suscitées contre eux par les théologiens séculiers. En 1260/61, Thomas fut appelé en Italie, soit comme magister sacri Palatii, soit comme professeur au studium curiae institué depuis 1243/44 à la cour des papes, et en cette qualité il résida à Rome et peut-être en d'autres villes. C'est à cette époque qu'il rencontra G. de Moerbeke à la cour d'Urbain IV, et dès 1261, il se lia d'amitié avec son fidèle Réginald. Thomas revint une seconde fois comme professeur aux écoles parisiennes (fin 1268 ou début 1269 jusqu'en 1272). On signale sa présence à Paris en 1269 dans un chapitre général, à propos d'une discussion de propriété littéraire. Ce retour exceptionnel [2]) d'un maître dominicain au couvent de Paris ne s'explique que par sa

[1]) D'autres disent 1226 ou 1227; le lieu de sa naissance est discuté entre Roccasecca et Belcastro. En faveur de Roccasecca, v. PELLEGRINI et SCANDONE, *Pro Roccasecca, patria di S. Tommaso d'Aquino*, Napoli 1903. Scandone publie une généalogie de la famille d'Aquin. Du même : *Documente e congetture sulla famiglia e su'la patria di S. T.* Napoli 1901. Cf. P. De Groot, *op cit.*, n° 325. — [2]) Le seul autre exemple à notre connaissance, dit MANDONNET (*op. cit.*, VI, 88) est celui de Guillaume de Hotham.

brillante réputation et la gravité des luttes doctrinales engagées. Thomas fit face d'une part à l'averroïsme de Siger de Brabant, d'autre part aux nouvelles attaques de Gérard d'Abbeville et de Nicolas de Lisieux contre les droits des ordres mendiants. Quand, sur l'ordre de ses supérieurs, Thomas retourna pour la seconde fois en Italie (1272), il laissa de vifs regrets dans le monde des artistes ou des philosophes. Les maîtres de la faculté nous apprennent que Thomas, en les quittant, promit de leur envoyer des ouvrages philosophiques qu'il avait en projet ou en préparation. De ces écrits, le *de cœlo et mundo* nous est seul parvenu [1]). Vainement le recteur et les maîtres de la faculté des arts s'essayèrent à obtenir le retour de Thomas : celui-ci fut chargé d'organiser un *studium generale*, à Naples, probablement sur les instances du roi Charles d'Anjou. Il mourut en 1274, âgé de 48 ans, à l'abbaye de Fossanova (entre Naples et Rome) sur le chemin de Lyon, où Grégoire X l'appelait pour éclairer de ses lumières les travaux du concile.

Les principales œuvres authentiques du maître, en prenant pour base fondamentale le catalogue officiel de 1319 [2]) sont : 1° Séjour à Cologne et premier séjour à Paris; *de ente et essentia* (premier ouvrage, vers 1252); *de principiis naturae, contra impugnantes Dei cultum* (en 1257, réponse au *de periculis novissimi temporis* de G. de St Amour); commentaire sur les *Quatre Livres des Sentences* [3]) (le premier grand ouvrage; ses leçons comme bachelier à Paris), *de veritate* et commentaire sur Évangile St Mathieu (vers 1258). — 2° Premier séjour en Italie : *Catena aurea*; office St Sacrement (1264); *Summa contra Gentiles* (commencé à Paris achevé à Rome en 1264); *contra Graecos et Saracenos; Quaestiones disputatae* (au nombre de sept : le *de veritate* déjà cité, *de malo, de anima* (1261-1264); *de virtutibus, de unione verbi incarnati*; le *de spiritualibus creaturis*, et le *de potentia Dei* datent de plus tard, v. p. I.); commentaires sur la physique, l'éthique, la métaphysique (excepté les 2 dern. livres). *Summa theologica* (la 1[a] pars date 1265-1268, l'œuvre fut continuée jusqu'à la fin de sa vie et est inachevée. La dernière partie, *tertia pars*, s'arrête après la question 90. A diverses éditions est joint un supplément, rédigé par Réginald de Piperno); des opuscules écrits à la demande de correspondants divers, tels : *de regimine*

[1]) *Chart.*, I, 504-5, complété par ou d'après Pierre d'Auvergne, maître de la Faculté. — [2]) MANDONNET, *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. L'exclusion des apocryphes dans le catalogue officiel est réfléchie : « Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem ». Ils sont « reportés » notamment par Réginald de Piperno et Pierre d'Andria. — [3]) La catalogue de 1319 renseigne un autre commentaire sur le premier livre des Sentences. Après avoir écrit les commentaires sur les *Sentences* que nous possédons et où se traduisent les influences augustiniennes, l'auteur aurait repris la matière suivant une façon plus personnelle, puis retiré le livre de la circulation, parce qu'il faisait double emploi avec la *Somme*. MANDONNET, *op. cit.*

principum (les deux derniers livres ne seraient pas de lui), *de regimine Judaeorum* (sous forme de lettre à la duchesse de Brabant), *de judiciis astrorum, de occultis operationibus naturae.* Le catalogue de 1319 mentionne vingt-cinq opuscules authentiques. Tous ne sont pas cités ici. — 3° Deuxième séjour à Paris : *de perfectione vitae spiritualis* (1269) ; *contra doctrinam retrahentium a religione* (1270) ; *de unitate intellectus contra averroistas* (1270, contre le *de anima intellectiva* de Siger de Brabant) ; commentaires divers sur les écritures ; *Quaestiones disputatae de potentia ; de spiritualibus creaturis ;* six *disputationes de quolibet* (le 1er en 1269) ; comment. aristotéliciens *de interpretatione* (inachevé), des analytiques postérieurs, *de cœlo et mundo* (commencé à Paris après 1270, n'est authentique que jusqu'au l. III, l. 8) ; comment. *de causis.* — 4° Deuxième séjour en Italie : commentaires sur l'Écriture ; sur deux écrits de Boèce *de hebdomadibus* et *de trinitate ;* les cinq derniers quodlibet ; sur le *de divinis nominibus* du Pseudo-Denys ; sur le *de generatione et corruptione* et la *Politique* d'Aristote (les deux premiers et les huit premiers chapitres du 3me l. sont authentiques, le reste est douteux). On ne peut assigner de date précise pour le commentaire *de anima* (d'après le catalogue de 1319, le 1er l. n'est pas de S. Thomas), les *parva naturalia*, le *de substantiis separatis* (inachevé, pas antérieur à 1260), le *Compendium theologiae* (inachevé) dédié à Réginald, le *de aeternitate mundi.*

Parmi les écrits apocryphes souvent attribués à S. Thomas, citons *Totius logicae summa, de potentiis animae, de natura syllogism., de inventione medii, de demonstratione, de natura accidentis, de natura generis, de pluralitate formarum* (divers traités sur les formes ont été faussement attribués à S. Thomas), *de intellectu et intelligibili, de principio individuationis, de universalibus, Eruditio principum, de professione monachorum, de usuris.* Plus tard, on inscrit sous le nom de Thomas plus d'un compendium rédigé par quelque disciple d'après la doctrine authentique du maître. A noter aussi que Thomas rédigea divers opuscules en empruntant des matériaux à des œuvres précédentes (p. ex. le *de mixtione elementorum).*

Les deux sommes, les *Quaestiones disputatae,* les *Quodlibet,* divers opuscules et les commentaires d'Aristote intéressent spécialement l'historien de la philosophie.

308. Thomas d'Aquin philosophe. — Thomas d'Aquin est appelé à juste titre le prince de la philosophie scolastique. Il doit à Albert le Grand sa vocation philosophique et son initiation au péripatétisme, mais de toutes parts il dépasse son maître. A la paraphrase extensive d'Aristote, œuvre de vulgarisation, Thomas substitue un procédé plus critique, le commentaire littéral. C'est pour pouvoir l'entreprendre qu'il mit tant de soin

à se procurer des versions fidèles du texte grec, et sollicita G. de Moerbeke à entreprendre une traduction nouvelle. Thomas, en effet, avait peu de confiance dans les versions faites sur l'arabe, qui ne présentaient pas à ses yeux, des garanties suffisantes de fidélité. Guillaume l'assista dans la rédaction de ses commentaires, ce qui contribue à expliquer la connaissance profonde qu'il a d'Aristote, et qui dépasse de loin celle que possède A. le Grand. Sur bien des questions d'exégèse il reconnaît la doctrine authentique du Stagirite, et se refuse à le rendre responsable de mainte erreur que lui reprochent d'autres scolastiques du XIIIe s. Son sens historique est remarquable pour l'époque. Il ne possède pas seulement Aristote, mais le premier il utilise Proclus dans la traduction de G. de Moerbeke ; il reconnaît l'origine néo-platonicienne du *livre des Causes,* et il est de ceux qui exposent avec le plus de fidélité les idées des philosophes grecs, des pères de l'Église, des pilosophes arabes et juifs, principalement Avicebron et Maimonide. Cependant le souci de faire servir leur autorité à ce qu'il croit être le vrai, d'autre part la préoccupation qu'il a en commun avec les philosophes de son époque d'harmoniser les avis contradictoires l'entraînent dans des erreurs. Il est intéressant de noter son attitude vis-à-vis de S. Augustin, puisque sur une foule de questions il devait combattre les doctrines des augustiniens qui l'entouraient. Même alors Thomas ne contredit pas Augustin : il ne se doute pas de sa parenté néo-platonicienne, et il transforme le sens de ses citations en leur imposant tantôt de légères corrections, tantôt des interprétations violentes [1]).

Les qualités pédagogiques qui brillent chez Thomas attiraient autour de sa chaire séculiers et réguliers. Elles lui ont valu l'éloge de la faculté des arts et de plusieurs de ses contempo-

[1]) VON HERTLING, *Augustinuscitate bei Thomas v. Aquin*, p. 558. Il dira p. ex. : in multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, *non asserendo, sed recitando. S. Theol.*, 1, q. 77, a. 5.

rains [1]). Les deux Sommes ont été redigées pour servir de manuel d'étude, et on les adopta dans les milieux laïcs et religieux [2]).

La langue de Thomas est limpide et d'une précision scientifique. Son plan est systématique, exempt de gloses et de digressions ; ses explications sont concises ; aux idées les plus ténues il marque leur place dans l'ensemble ; la pensée va droit au but et vers ce but tout converge. Thomas étreint les difficultés, tandis qu'Albert le Grand devant elles se dérobe et se trouble. On fixera plus loin les caractères de sa doctrine philosophique.

309. Thomas d'Aquin théologien. — Thomas d'Aquin est aussi le prince des théologiens du XIIIᵉ s. Il élargit la doctrine ; sur une foule de questions présente des solutions neuves ou intégrées ; et surtout coordonne les données de la théologie catholique en une systématisation grandiose qui a fait l'admiration des siècles. On trouve chez Thomas les deux méthodes constructives de la théologie scolastique : la méthode d'autorité fondée sur l'Écriture, fournit à la théologie ses arguments propres et nécessitants, la méthode dialectique [3]) ou l'autorité de la raison philosophique est subsidiaire et accessoire (p. 252).

A cette seconde méthode Thomas recourt avec une prédilection marquée, et dans l'apologie du dogme par la philosophie et le péripatétisme personne ne l'a surpassé. Grâce à cette compénétration de l'argument de raison et de l'argument de foi, la théologie prend dans son œuvre un caractère spéculatif et rationnel.

310. Philosophie et Théologie. — Longtemps avant Thomas la scolastique professait la distinction et l'autonomie de

[1]) G. de Tocco, son biographe, dit à ce sujet : « Sub cujus doctoris lucida et aperta doctrina floruerunt quamplures magistri religiosi et saeculares propter modum docendi compendiosum, apertum et facilem ». (Bolland. Acta S. S. Martii, t. I, vita, cap. 4, n. 18, p. 663). — [2]) En 1319, un témoin au procès de canonisation déclare : « etiam laici et parum intelligentes quaerunt et appetunt ipsa scripta habere », *ibid.*, p. 713. — [3]) V. le Prologue du *Commentaire sur les Sentences*, art. V. Le P. Gardeil a bien exposé les relations de ces deux méthodes dans une étude sur *La Réforme de la théologie catholique. La documentation de Saint Thomas. (Revue thomiste,* mai-juin 1903), pp. 199 et suiv.

la philosophie et de la théologie, et la subordination de l'une vis-à-vis de l'autre. Mais il est le premier qui, de façon *réfléchie*, systématise ces rapports dans un chapitre de *méthodologie scientifique*. Son langage tranche avec les timidités des augustiniens. La façon dont elle connaît une chose confère à une science sa spécificité, et non la chose dont elle s'occupe ; diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit [1]). La distinction de la philosophie et de la théologie repose sur la distinction des points de vue (secundum quod ; ratio formalis objecti, objet formel) sous lesquels elles embrassent les choses auxquelles elles s'intéressent (objet matériel). L'attitude prohibitive imposée à la philosophie dans les cas où ses conclusions menacent de contredire un dogme, est ramenée à une loi générale de solidarité logique [2]).

Thomas innove principalement dans l'application de ces principes. Aucun scolastique ne pousse plus avant la compénétration partielle du domaine auquel les deux sciences s'étendent. D'abord, plusieurs vérités révélées, et par conséquent d'ordre théologique, sont en même temps soumises à la démonstration philosophique (p. ex. l'existence et les attributs de Dieu). Même devant le mystère, la raison, obligée de s'incliner, ne doit pas décliner toute compétence, car elle montre que le suprarationnel n'est pas antirationnel. Philosophe, Thomas ne s'est pas cru obligé de démontrer toutes les conclusions du théologien : ses idées sur la création éternelle en fournissent un frappant exemple.

311. Métaphysique. Les compositions de l'être contingent. — Nul scolastique n'a mieux mis cette doctrine en lumière, que la métaphysique étudie les déterminations générales de tout réel, et pas seulement du réel sensible. La théorie de l'acte et de la puissance légitime la distinction substantielle du fini et de l'infini, du contingent et du nécessaire. L'être qui n'est qu'actua-

[1]) *S. Theolog.*, Iª, 1, art. 1., et toute la quaestio 1. Cf. le Prologue de la *S. Contra Gentiles*. — [2]) Aliae scientiae certitudinem habent ex lumine rationis humanae quae potest errare ; haec autem (sacra doctrina) certitudinem habet ex lumine divinae scientiae quae decipi non potest, *ibid.*, art. 5.

lité est infini, Dieu. Celui qui passe de puissance à acte, se détermine, acquiert du réel, et porte en lui la nécessité de sa limitation. Cette limitation de l'être se révèle dans ses compositions internes, et notamment dans ses compositions de matière et forme, d'essence individuelle et essence commune, d'essence et existence.

312. Matière et forme. — Sur d'importantes questions, Thomas brise avec les traditions de l'ancienne scolastique ; il ramène la théorie de la matière et de la forme à son vrai sens péripatéticien.

1° La matière première est un élément de réalité incomplète, sans doute, mais indépendant de la réalité de la forme. L'ancienne scolastique avait une tendance à en conclure que, de ce chef, la matière est susceptible d'*exister* à part de la forme. Absurdité métaphysique, déclare Thomas. Le concept de matière existant par elle-même équivaut au concept contradictoire d'indéterminé-déterminé (p. 35). Par conséquent, Dieu même ne pourrait réaliser ce qui est intrinsèquement impossible.

2° Plus caractéristique est la relation inéluctable établie entre la matière première et l'état quantitatif, par conséquent corporel, de l'être composé de matière et de forme. C'était une innovation considérable. L'ancienne scolastique fait de la composition hylémorphique l'apanage de tout être contingent, et pas seulement de la substance corporelle. Thomas le premier s'élève contre cette doctrine dont son maître subit encore l'ascendant, et il restreint la présence de la matière aux seuls êtres corporels, où elle est le fondement de la diffusion spatiale et des imperfections qui en résultent. A quoi bon en effet introduire dans la métaphysique du contingent la notion de matière, si elle est à tous égards convertible avec celle de puissance ? Il est intéressant de noter que Thomas, dans le *de substantiis separatis,* ramène à ses origines véritables la doctrine qu'il combat : tandis que Bonaventure et ses disciples se réclament de S. Augustin comme d'une parrain autorisé, Thomas montre que leur théorie vient d'Avicebron [1]), dont le *Fons vitae,* dit-il, au lieu

[1]) WITTMANN, *Die Stellung d. hl. Thomas zu Avencebrol.* p. 40.

d'être une source de vie, véhicule une eau viciée qui corrompt le fleuve aristotélicien [1]).

La thèse thomiste a une contrepartie : l'être supracorporel est simple, en ce sens qu'il exclut la matière. Il est forme séparée — c'est le cas des anges. Puisque c'est la forme qui actualise la matière et confère au composé sa perfection, *et non inversément,* le concept de forme séparée (forma subsistens), excluant toute union avec la matière, n'est pas contradictoire : cette forme est susceptible d'exister avec le degré de perfection qui lui revient, et on verra plus loin comment est sauvegardée sa contingence.

3° Un autre corollaire découle de la doctrine nouvelle, et constitue une application de la conception d'Aristote. Il s'agit du principe d'individuation, de ce qui rend possible dans une même espèce d'êtres, la multiplicité des individus. Thomas en cherche la raison dans l'imperfection spéciale de la matière et dans l'état quantitatif qu'elle confère au composé. Aristote a montré pourquoi la forme, indivisible, ne se multiplie pas d'elle-même [2]), il a moins étudié les fonctions de la matière dans l'individuation. Suivant Thomas d'Aquin, le principe d'individuation est la matière non pas dans un état d'indétermination absolue, mais affectée (signata) d'une aptitude intrinsèque à se répandre dans telle étendue déterminée [3]). Comme le processus naturel repose sur une proportion adéquate entre la forme et les dispositions de la matière, il suit qu'un changement dans ces dispositions, sous l'action du milieu, exige une information nouvelle. Et dans ce sens, la matière première d'un sujet naturel, emporté dans le tourbillon des transformations, est le principe d'individuation du type immédiatement consécutif. Dès lors, il n'est question d'individuation que dans le monde corporel. Plus logique que le Stagirite [4]), Thomas tient

[1]) DE WULF, *Le traité de unitate formae de G. de Lessines*, pp. 20-21. — [2]) « La substance, par elle-même, n'est donc ni une ni multiple ; elle est étrangère à cet ordre. Pour la jeter dans le nombre et l'étendue, qui conditionnent sa vie, il faut la supposer affectée. » SERTILLANGES, *Thomas d'Aquin*, I, 91. — [3]) V. l'opusc. *de principio individuationis*. Même théorie chez Albert le Grand, mais nuancée par la doctrine des « rationes seminales ». — [4]) Cf. ZELLER, *Die Philos. d. Griechen,* II, 2, p. 339, n. 3.

que chaque forme séparée constitue toute son espèce. Quant aux corps célestes, composés de matière et de forme et cependant uniques en leur espèce, Il faut se reporter aux idées générales de la physique scolastique pour comprendre la pensée du docteur.

4° Enfin Thomas oppose à la pluralité des formes la célèbre théorie de l'unité de la forme substantielle. Lui-même, semble-t-il, aurait subi dans ses débuts, l'influence d'une tradition qui était profondément ancrée dans la scolastique antérieure [1]). Les commentaires sur les Sentences, où l'on relève d'ailleurs plus d'une particularité de facture absente dans les ouvrages ultérieurs, contiennent quelques textes écrits d'une main hésitante, et qui semblent considérer la *corporeitas* comme la *prima forma substantialis* des corps [2]). Mais dans la suite, tout le long de ses nombreux ouvrages, S. Thomas affirme l'unité de la forme substantielle, avec un luxe et une force de raisons qui ne laissent aucun doute sur sa pensée et que les circonstances justifient. Un seul principe formel confère à l'être la plénitude de sa perfection substantielle. Entre autres arguments métaphysiques, l'unité de forme est mise en rapport avec l'unité transcendantale de l'être (nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam per quam habet res esse [3]), et avec la notion même d'être substantiel ; en physique, elle explique la génération et la corruption intégrale des substances ; en psychologie, l'unité humaine, la solidarité des fonctions vitales, l'identité de l'homme vivant et de l'homme ressuscité, etc.

La théorie de l'unité des formes a de profondes répercussions dans le thomisme, et elle cimente entre elles une foule de doctrines. Thomas ne la doit ni à son maître qui l'entendait autrement, ni aux averroïstes [4]), mais à une pénétration personnelle du génie péripatéticien de la scolastique. C'est encore aux Arabes et à Avicenne, et non à S. Augustin, que Thomas reproche la mise en circulation de la doctrine pluraliste.

[1]) J. Peckham dira encore à ce sujet : *tenuit hactenus totus mundus*. EHRLE, *J. Peckham*, etc., p. 178. — [2]) *In I l. Sent.*, d. VIII, p. 5, a. 2 et *In II l.*, d. III, q. 1, a. 1. DE WULF, *Le traité de l'unité des formes de G. de Lessines*, Chap. III : L'innovation principielle du thomisme. Nous y avons groupé les nombreux arguments de Thomas d'Aquin. — [3]) *S. Theol.*, q. 76, a. 3, c. — [4]) V. p. 1.

313. Essence commune et essence individualisée. — Avec tous les grands scolastiques du XIIIe s., Thomas d'Aquin est partisan du réalisme modéré. La postérité l'appela réalisme thomiste, non pour lui décerner l'honneur d'une découverte — le réalisme modéré ayant depuis un siècle la faveur des écoles (184), — mais pour rendre hommage à sa précision et à sa force dialectique. Pour s'en convaincre il suffit de suivre la délicate analyse qu'il fait des trois états de l'essence. On peut considérer l'essence soit dans la nature où elle est singulière et multiple ; soit dans la notion universelle de l'esprit où elle est une, générale, et conçue en rapports avec un nombre indéfini d'êtres ; soit enfin dans ce qui la constitue en sa *quiddité* abstraite, indépendamment de la singularité ou de l'universalité que lui donne l'existence mentale ou extramentale [1]). Or, ce réel, cette quiddité est puisée par abstraction dans l'être singulier ; la forme d'universalité vient exclusivement de l'état notionnel, puisqu'elle se greffe sur un processus antérieur de ségrégation abstractive. D'où cette formule synthétique : l'universel comme tel *(formaliter)* est un produit de l'esprit, mais il a son fondement *(fundamentaliter)* dans le réel extramental [2]). Les éléments quidditatifs, que l'abstraction présente à l'esprit en brisant leurs attaches avec l'individuel, sont déterminés, dans l'être réel, par des éléments individualisants qui différencient entre eux les représentants d'une même espèce. Pour Thomas d'Aquin une distinction réelle les sépare.

314. Essence et existence. — Une distinction réelle existe aussi entre l'essence et l'existence, et cette thèse capitale du thomisme achève de donner à sa métaphysique du contingent une physionomie définitive. La doctrine n'est pas neuve, puis-

[1]) *Quodl.*, q. 1, a. 1. — [2]) *In Sent. I.* D. 19, q. 5, a. 1. Il parle en ces termes de l'erreur fondamentale du réalisme exagéré, définitivement ruiné dans sa forme outrancière. « Credidit (Plato) quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito, et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. » *S. Theol.*, Ia, q. 84, art. 1.

qu'elle est d'inspiration néo-platonicienne et qu'elle apparaît au début du XIII[e] s., mais personne avant Thomas d'Aquin n'en avait compris toutes les ressources : dans un être existant, autre chose est sa réalité constitutive *(essentia, quod est)*, autre l'actuation même par laquelle cette réalité existe *(esse, quo est)*. Ainsi en est-il de toute réalité constitutive : qu'elle soit composée de matière et de forme (substances corporelles) ou forme séparée (substances immatérielles), la perfection qui la fait exister est réellement distincte de cette réalité. Il faut aller jusque-là d'après Thomas d'Aquin, pour toucher du doigt le seul fondement de la limitation du réel [1]). Dieu seul, acte pur, a pour essence d'exister ; il est tout existence. Dans la créature, qui n'existe pas nécessairement, il y a finitude parce que la perfection qui s'appelle exister est resserrée endéans les limites mêmes de l'essence qu'elle détermine [2]). L'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte [3]) ; or le degré d'acte se mesure à la potentialité correspondante ; d'où il suit qu'une essence ne reçoit l'actualisation existentielle qu'endéans ses propres limites. Pour supprimer la limite, il faut renverser la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

Telle est la conviction profonde de Thomas d'Aquin. Si on considère l'architecture générale de sa philosophie, on est frappé du rôle organique et unificateur de cette thèse principielle. Elle ne met pas seulement en relief la contingence, elle explique aussi l'unité d'existence des êtres composés d'éléments multiples (matière et forme). Enfin, elle est intimement liée à une autre doctrine par laquelle Thomas d'Aquin innove dans la scolastique : la distinction réelle de la substance et de ses facultés opératives.

315. La substance et ses pouvoirs d'opération. — La question de la distinction entre la substance et ses facultés

[1]) Parlant des anges, il écrit : « Quia forma creata sic subsistens habet esse et non est suum esse, necesse est quod ipsum esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter. » *S. Theol.*, I[a], q. 7, a. 2. — [2]) « Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis. » *(De ente et essentia*, cap. 6). — [3]) V. CAJETAN, au commentaire de ce passage.

s'était principalement posée au sujet des facultés de l'âme : sont-elles identiques (Augustin) ou non à la substance ? Thomas d'Aquin a franchement coupé court aux hésitations de ses prédécesseurs et contemporains : agir ne peut être d'ordre substantiel chez l'être contingent. Dieu seul agit par substance.

L'activité de la créature lui est accidentelle, dès lors le principe prochain de cette activité doit être, lui aussi, de nature accidentelle : la faculté d'agir est une qualité de la substance dont elle est réellement distincte. Du coup la controverse prenait une tournure métaphysique. Les facultés opératives dans le thomisme sont des éléments déterminateurs (acte) réellement distincts de la substance (puissance), et une existence unique enveloppe les nombreux éléments de réalité qui constituent l'être concret.

316. Théodicée. — Les cinq voies auxquelles Thomas d'Aquin recourt pour démontrer l'Acte pur sont célèbres. La première preuve, par le mouvement cosmique, est une intégration de la preuve aristotélicienne du moteur immobile, reprise par A. le Grand, mais à laquelle Thomas donne toute son envergure : tout ce qui est mû est mû par un autre, et comme il est impossible d'admettre une série infinie de moteurs et de mobiles, à moins de nier l'existence même du mouvement, il existe un moteur immobile. — La seconde voie conduit à Dieu par l'enchaînement des causes efficientes, dont la supérieure dans une série est cause des inférieures : nier une cause première ou, ce qui revient au même, prolonger la chaîne à l'infini, est détruire toute causalité et contredire aux faits. — La troisième preuve, dans laquelle Thomas suit M. Maimonide, est basée sur la distinction du possible et du nécessaire : l'existence du contingent oblige l'esprit à conclure à l'existence du nécessaire et du permanent, et s'il existe une série de nécessaires, elle doit s'arrêter à un premier nécessaire, cause de toute nécessité et de toute contingence. — La quatrième voie conclut de l'existence graduée, dans les êtres de ce monde, des perfections transcendantales (être, bien, vrai, un) à l'existence d'un Être qui possède ces perfections au degré suprême, et dont tous les autres participent. Vient enfin la preuve, déjà ancienne, tirée

qu'elle est d'inspiration néo-platonicienne et qu'elle apparaît au début du XIIIe s., mais personne avant Thomas d'Aquin n'en avait compris toutes les ressources : dans un être existant, autre chose est sa réalité constitutive *(essentia, quod est)*, autre l'actuation même par laquelle cette réalité existe *(esse, quo est)*. Ainsi en est-il de toute réalité constitutive : qu'elle soit composée de matière et de forme (substances corporelles) ou forme séparée (substances immatérielles), la perfection qui la fait exister est réellement distincte de cette réalité. Il faut aller jusque-là d'après Thomas d'Aquin, pour toucher du doigt le seul fondement de la limitation du réel [1]). Dieu seul, acte pur, a pour essence d'exister ; il est tout existence. Dans la créature, qui n'existe pas nécessairement, il y a finitude parce que la perfection qui s'appelle exister est resserrée endéans les limites mêmes de l'essence qu'elle détermine [2]). L'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte [3]) ; or le degré d'acte se mesure à la potentialité correspondante ; d'où il suit qu'une essence ne reçoit l'actualisation existentielle qu'endéans ses propres limites. Pour supprimer la limite, il faut renverser la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

Telle est la conviction profonde de Thomas d'Aquin. Si on considère l'architecture générale de sa philosophie, on est frappé du rôle organique et unificateur de cette thèse principielle. Elle ne met pas seulement en relief la contingence, elle explique aussi l'unité d'existence des êtres composés d'éléments multiples (matière et forme). Enfin, elle est intimement liée à une autre doctrine par laquelle Thomas d'Aquin innove dans la scolastique : la distinction réelle de la substance et de ses facultés opératives.

315. La substance et ses pouvoirs d'opération. — La question de la distinction entre la substance et ses facultés

[1]) Parlant des anges, il écrit : « Quia forma creata sic subsistens habet esse et non est suum esse, necesse est quod ipsum esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter. » *S. Theol.*, I^a, q. 7, a. 2. — [2]) « Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis. » *(De ente et essentia*, cap. 6). — [3]) V. CAJETAN, au commentaire de ce passage.

s'était principalement posée au sujet des facultés de l'âme : sont-elles identiques (Augustin) ou non à la substance ? Thomas d'Aquin a franchement coupé court aux hésitations de ses prédécesseurs et contemporains : agir ne peut être d'ordre substantiel chez l'être contingent. Dieu seul agit par substance.

L'activité de la créature lui est accidentelle, dès lors le principe prochain de cette activité doit être, lui aussi, de nature accidentelle : la faculté d'agir est une qualité de la substance dont elle est réellement distincte. Du coup la controverse prenait une tournure métaphysique. Les facultés opératives dans le thomisme sont des éléments déterminateurs (acte) réellement distincts de la substance (puissance), et une existence unique enveloppe les nombreux éléments de réalité qui constituent l'être concret.

316. Théodicée. — Les cinq voies auxquelles Thomas d'Aquin recourt pour démontrer l'Acte pur sont célèbres. La première preuve, par le mouvement cosmique, est une intégration de la preuve aristotélicienne du moteur immobile, reprise par A. le Grand, mais à laquelle Thomas donne toute son envergure : tout ce qui est mû est mû par un autre, et comme il est impossible d'admettre une série infinie de moteurs et de mobiles, à moins de nier l'existence même du mouvement, il existe un moteur immobile. — La seconde voie conduit à Dieu par l'enchaînement des causes efficientes, dont la supérieure dans une série est cause des inférieures : nier une cause première ou, ce qui revient au même, prolonger la chaîne à l'infini, est détruire toute causalité et contredire aux faits. — La troisième preuve, dans laquelle Thomas suit M. Maimonide, est basée sur la distinction du possible et du nécessaire : l'existence du contingent oblige l'esprit à conclure à l'existence du nécessaire et du permanent, et s'il existe une série de nécessaires, elle doit s'arrêter à un premier nécessaire, cause de toute nécessité et de toute contingence. — La quatrième voie conclut de l'existence graduée, dans les êtres de ce monde, des perfections transcendantales (être, bien, vrai, un) à l'existence d'un Être qui possède ces perfections au degré suprême, et dont tous les autres participent. Vient enfin la preuve, déjà ancienne, tirée

de la finalité et du gouvernement du monde [1]). Dans toutes ces preuves éclate l'esprit aristotélicien. Toutes partent de l'expérience sensible, de l'analyse du monde imparfait, et grâce au levier logique qu'est le principe de causalité, établissent la nécessité métaphysique de l'Être parfait. Thomas rejette impitoyablement, comme des non-valeurs, les preuves a priori, basées sur le concept de l'infini, et si la troisième preuve rappelle la manière anselmienne, elle régit l'ordre réel, grâce au principe de causalité.

Sans Dieu, le monde est inexplicable. Nous ne connaissons Dieu que comme auteur du monde, et ne pouvons l'atteindre en lui-même, thèse conforme à l'idéologie thomiste. Toutes les perfections qu'on est en droit de reporter en Dieu sont saisies par des concepts analogiques et négatifs. Elles découlent, en longs corollaires, de son existence essentielle *(esse per essentiam)*, c'est-à-dire de son actualité ou perfection pure. Nous les distinguons entre elles par une distinction virtuelle incomplète (distinctio rationis cum fundamento in re), comme des aspects divers d'une même réalité infinie.

Fidèle à son intellectualisme, Thomas reconnaît l'intelligence comme la plus noble des perfections divines. En Dieu l'immanence de l'intelliger est infinie, puisque ses activités sont consubstantielles. C'est par sa propre essence que Dieu se connaît lui-même *(objectum primarium)* et connaît tout ce qui est ou peut-être hors de lui *(objectum secundarium)*; et ces pâles et lointaines ressemblances fondent la nature même des êtres contingents (Idées divines).

Se séparant nettement des maîtres de l'ancienne scolastique pour se rapprocher d'Aristote, Thomas défend la thèse célèbre que l'éternité du monde n'implique pas de contradiction. L'indétermination de toute durée, et dès lors l'absence d'un début ne font pas obstacle à la dépendance essentielle qui résulte de l'acte créateur. Une création *ab aeterno* n'est pas absurde en philosophie, bien

[1]) Les deux premières et deux dernières preuves sont reproduites dans les deux *Sommes*; la troisième n'existe que dans la *S. Theolog.*

qu'en théologie Thomas enseigne le commencement des choses dans le temps. Contre les thèses néo-platoniciennes de la nécessité de l'acte créateur et de l'interposition d'intermédiaires, le *de potentia* s'élève avec vigueur [1]).

317. Principes de la nature. — Un devenir radical travaille les êtres sensibles dans leur substance (devenir substantiel) et leurs modes (devenir accidentel). Le corps est emporté dans la poursuite continue de la nature, et ses éléments tendent sans cesse vers d'autres états substantiels *(privatio)*. Rien ne passant par soi-même de la puissance à l'acte, la matière ne se détermine que sous l'influence *(virtus activa)* d'un agent. Thomas combat énergiquement la doctrine, adoptée par Albert le Grand, Bonaventure et tous les maîtres de l'ancienne scolastique, que les germes réels des actuations successives sont déposés dans la matière *(rationes seminales)* et que les causes efficientes ne font que les dégager. Il accentue au contraire la passivité de la matière, et considère cette potentialité à recevoir une série de perfections successives comme un fondement suffisant de l'évolution des substances [2]). En d'autres termes, le problème du devenir substantiel est ramené à celui de l'actualisation d'une puissance dans un sujet préexistant et de nouveau la synthèse thomiste s'imprègne de l'esprit péripatéticien.

Le mouvement proprement dit, ou le devenir accidentel d'une substance, est un changement dans le lieu, la grandeur, la qualité, et Thomas commente la profonde définition d'Aristote : le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel. S'y rattache étroitement la notion de lieu — ou la surface intérieure des corps les uns vis-à-vis des autres et vis-à-vis du ciel qui les contient tous — et la notion de temps, mesure des états successifs du mouvement.

318. Corps célestes et terrestres. — L'univers est un système clos et fini. Les sphères superposées sont mises en branle non par des âmes astrales, formes intelligentes et divines (Aristote), mais par des moteurs intelligents, qui leur sont extrinsè-

[1]) Q. III, art. 4. — [2]) *Contra Gentiles*, L. III, c. 22.

quement unis [1]). Parlant du mouvement des planètes, et de la théorie géocentrique universellement admise au XIIIe s., Thomas fait cet aveu significatif : « *Licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur* » [2]).

Les astres sont immuables, mais composés de forme et de matière. Le premier ciel a une influence sur tous les devenirs de notre terre, et son efficience générale concourt avec la causalité des agents particuliers [3]), car l'unité de l'ordre cosmique exige que les êtres inférieurs soient régis par les supérieurs [4]). C'est encore pour des raisons de convenance que Thomas d'Aquin se prononce contre la pluralité des mondes [5]). Comme ses contemporains il obéit par moments à un besoin excessif d'harmoniser l'univers, et sa pensée philosophique se teinte de poésie [6]).

La quantité abstraite (mathématique) est indéfiniment divisible, mais il y a pour la substance naturelle une limite à la divisibilité, un minimum de grandeur sans laquelle elle ne peut conserver sa spécificité [7]).

319. Psychologie. Les activités de l'âme. — Les questions 75 à 90 (Pars prima) de la Somme théologique pourraient aisément se détacher de l'œuvre du maître, sous forme de manuel de psychologie. Tour à tour il y est traité des activités de l'âme et de sa nature. S. Thomas conclut à la distinction réelle de l'âme et de ses facultés et des facultés entre elles, ajoutant à ses arguments d'ordre métaphysique cette autre considération : que la diversité adéquate des opérations vitales entraîne celle du

[1]) Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. *S. Theolog.*, I, q. 70 a 3. — [2]) *In lib. II de cœlo et mundo*, lect. XVII. Cf. *S. Theolog.*, 1a P., q. 32, a. 1, ad 2. — [3]) *S. Theol.*, 1a, q, 115, a. 3. — [4]) *Quodl.*, VI, 19. — [5]) *De cœlo et mundo*, I, 19. — [6]) V. un beau chapitre de ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, p. 156. — [7]) Corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi, quia quando ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud. *De sensu et sensato*, l. 15.

sujet immédiat (faculté) dont elles émanent. Il se sépare à la fois d'Aristote, dont la pensée n'est pas claire [1]), et des augustiniens qui enveloppent dans une même réalité l'âme et ses facultés.

320. Sensation et Pensée. — La théorie thomiste de la connaissance se sépare de la tradition augustinienne des anciens scolastiques.

Puissances passives, les facultés sensibles sont déterminées (species sensibilis) par les objets extérieurs, dont l'action sur l'organe exerce une véritable efficience. C'est la sauvegarde de l'objectivité des sensations. Cette action reçue dans le sujet et par conséquent d'ordre psychique ne se confond pas avec les phénomènes physiques qui se consomment dans le medium. Nombre de contemporains et de prédécesseurs de Thomas se sont laissé égarer par les fausses représentations que se faisaient de « l'espèce sensible » certains commentateurs d'Aristote. Pour ceux-ci l'espèce impresse n'est pas un déterminant psychique, une action produite par l'objet et reçue dans la faculté, mais une miniature de la chose extérieure, une image minuscule qui se reproduit en traversant le milieu intermédiaire entre l'objet et l'organe, un substitut de la réalité, qui finalement entre en contact avec l'organe sensible, est intussuscepté, et provoque la connaissance.

L'intelligence humaine abstrait : telle est sa loi; et toutes les imperfections du savoir humain en découlent. La multiplicité des concepts relatifs à un même objet, la nécessité de juger et de discourir *(ratio)*, la difficulté de saisir l'individuel tiennent à notre mode même de savoir. Sur le dernier point, Thomas professe une théorie entière et logique : l'intelligence ne saisit pas directement l'être individuel, mais elle en a une certaine connaissance, grâce à une *reflexio* sur les données sensibles, dont la nature constitue une des difficultés du thomisme.

Au point de vue historique, il est dans l'idéogénie thomiste deux doctrines significatives, dirigées contre les anciens augus-

[1]) PIAT, *Aristote*, pp. 156 et 157.

tiniens : l'influence causale de la sensation dans la production de la pensée ; l'inutilité de toute illumination spéciale.

S. Thomas critique l'idéogénie de Platon et déclare insuffisant le rôle qu'il assigne à l'objet (excitant animam intellectivam ad intelligendum) [1]). Du même coup sa critique atteint l'explication des augustiniens. Pour lui, comme pour Duns Scot, c'est la réalité sensible qui agit sur l'entendement par l'intermédiaire du phantasma, mais celui-ci n'exerce qu'une causalité instrumentale, et conjointe à l'efficience d'une faculté immatérielle, l'intellect agent. Grâce à ce concours d'une force supérieure, l'image sensible, — et en dernière analyse l'objet extérieur — provoque la mise en œuvre de l'entendement passif (species intelligibilis impressa), mise en œuvre qui se traduit par l'activité immanente dans laquelle se parachève la représentation cognitive proprement dite (species intelligibilis expressa) [2]). Notons que dès le début du XIII[e] s. s'accrédite chez un grand nombre de scolastiques la fausse théorie du « phantasma spiritualisé » (p. 361) ; elle implique une notion erronée de l'espèce intelligible, solidaire de l'inexacte conception de l'espèce sensible, signalée plus haut. Cette solution du problème idéologique, qui conduit au renversement du spiritualisme scolastique, a provoqué des malentendus séculaires.

Malgré sa faiblesse, l'intelligence humaine suffit à l'acquisition de son savoir, *parvum lumen intelligibile, quod nobis est connaturale, sufficit ad nostrum intelligere* [3]). Inutile de faire intervenir un secours divin pour expliquer la genèse des vérités supérieures. Thomas voit dans les textes augustiniens relatifs à l'illumination divine une doctrine sur les fondements derniers de la science et sur la ressemblance de notre intelligence avec l'esprit divin [4]). Non seulement il s'inscrit en faux contre la théorie néo-platonicienne du *de intelligentiis* (Chap. V) que toute action d'un être

[1]) *S. Theol.*, I, 84, 6. — [2]) Cette terminologie se rencontre chez les contemporains de S. Thomas. Celui-ci entend le plus souvent par species la species impressa ; la species expressa s'appelle de préférence verbum. — [3]) *Contra Gentiles*, II, 77. — [4]) V. HERTLING, *Augustinuscitate bei Th.* pp. 563-601.

sur un autre s'effectue à la façon d'une irradiation lumineuse [1]), mais il rejette la doctrine de S. Augustin qui identifie l'être et la lumière (p. 97 et Plotin, p. 76) et sur ce point encore il se sépare de S. Bonaventure et des augustiniens de son temps : la lumière n'est pas une substance, mais un accident (qualité), et c'est par métaphore que l'intelligence est comparée à un rayon lumineux [2]).

Plusieurs docteurs de son temps, désireux de concilier les idées augustiniennes avec la terminologie d'Aristote, avaient appelé Dieu l'*intellect agent de nos âmes*. S. Thomas, dans un texte très discuté du commentaire sur le livre II des *Sentences* [3]), relate un essai d'adaptation de cette formule à une matière *théologique*. Après avoir rappelé que la plupart des philosophes après Aristote s'accordent à distinguer substantiellement les intellects agent et possible, et font résider la félicité suprême dans l'union de l'homme avec l'intellect agent, il ajoute : « Quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt *ipsum Deum esse intellectum agentem ; quia per applicationem ad ipsum anima nostra beata est* ». Les derniers mots et le contexte montrent qu'il s'agit de l'ordre *surnaturel*. Ces théologiens appellent Dieu l'intellect agent, en tant que sa possession par l'entendement réalise la béatitude. Dans l'*ordre naturel*, Dieu n'est pas l'intellect agent de nos âmes. S. Thomas prend soin de le *démontrer*, en ce même article, pour qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée. En effet, il conclut : « Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico... intellectum possibilem... in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis... et superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum » [4]).

[1]) « Quamvis liber de intelligentiis non sit auctoritatis alicujus, nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu ». *Quodl.* VI, q. 11, a. 19. — [2]) Et conformément à sa méthode d'exégèse augustinienne (p. 403) : « Nihilominus Augustinus non intendit hoc afferre (à savoir quod lux non sit accidens) quasi fidei conveniens, sed sicut utens his quae philosophiam addiscens audierat », II, *Sent.* d. 13, q. 1, a. 3. Cf. ds BAEUMKER, *Witelo*, une dissertation sur cette question.— [3]) Dist. 17, q. 2, art. 1, in c. — [4]) Delorme (Art. *Bacon* dans Dict. Théol. Cath., II, 12) n'a-t-il pas lu ce passage ? Comment peut-il invoquer le témoignage de Thomas en faveur de l'idéologie de Bacon ?

On trouve le même langage ailleurs [1]), tandis qu'à d'autres endroits Thomas désapprouve l'identification de Dieu et de l'intellect agent [2]). La *Somme théologique* contient une autre explication où S. Thomas, toujours conciliant, essaie de trouver un sens sortable à la formule [3]). Mais au fond sa doctrine diffère profondément de celle de Bacon, de Marston et des autres qu'il entreprend d'excuser (Chap. V).

Quand au contraire il est en présence de la psychologie averroïste, ses indulgences font place à l'indignation. Ici plus de ménagements possibles, il ne s'agit plus d'amis, mais d'adversaires : la théorie du monopsychisme humain conduit aux abîmes. On exposera plus loin sa polémique avec Siger de Brabant à ce sujet.

321. Volonté et liberté. — Distinct par nature de l'appétit sensible, la volonté a pour objet l'être sous la formalité abstraite du bien. Elle reçoit le branle du bien en général (faculté passive), et veut nécessairement le bien absolu et complet. La liberté du vouloir n'existe que vis-à-vis des biens particuliers dont l'intelligence perçoit les imperfections. Ils ne sont pas capables d'assouvir la volonté, et celle-ci, dès lors, peut se déterminer (faculté active) à vouloir ou non.

La liberté prend donc racine *(radicaliter)* dans le jugement pratique qui décide des valeurs, elle consiste dans le pouvoir de juger son jugement et de se rallier finalement à un des deux jugements contradictoires vis-à-vis d'un bien donné. Cette théorie de Thomas n'est qu'une application de son intellectualisme.

[1]) *de unitate intellectus.* Bonaventure mentionne aussi cette explication et la trouve orthodoxe. — [2]) *Quaest. disput. de anima,* a. V. — [3]) 1a, q. 79, a. 4. La question de *doctrine* est franchement posée « utrum intellectus agens sit aliquid animae », et non moins franchement résolue : « respondeo dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae ». N'empêche, dit S. Thomas, en réponse à l'objection tirée des textes aristotéliciens, qu'à titre de *cause première,* Dieu pourrait être appelé l'*intellect agent* des âmes. Et il a soin d'ajouter : que nous n'en sommes pas moins nantis d'un intellect agent créé, œuvre de cet intellect agent incréé. *Car sinon, l'homme seul ferait exception à la loi que les êtres contingents portent en eux le principe de leurs activités.* La pensée du Docteur angélique est évidente ; il faudrait du mauvais vouloir pour ne pas le comprendre. « Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium ei inhaerens... Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis *(scil.* facere actu intelligibilia) esse aliquid in anima ».

322. Intellectualisme. — L'intellectualisme est la doctrine qui met toute l'intensité et la valeur de la vie psychique dans l'acte d'intelliger [1]). Aucune philosophie scolastique n'est plus intellectualiste, plus noo-centrique que celle de Thomas d'Aquin. Il brisa avec l'antique doctrine de S. Augustin, et inaugura des théories nouvelles qui provoquèrent pendant le dernier quart du XIIIe s. de passionnantes discussions.

1° L'intelligence est supérieure à la volonté par sa façon d'atteindre son objet : elle est la faculté qui *tient,* la volonté est celle qui *tend,* et tenir l'être est plus parfait que d'y tendre.

2° L'intelligence entraîne l'assentiment nécessaire de la volonté quand elle lui présente le bien complet, *voluntas de necessitate movetur ;* la liberté même a sa racine dans le jugement pratique. Dès lors la moralité d'un acte prend son origine dans le jugement.

3° La morale thomiste est intellectualiste : la fin de l'homme est avant tout de *connaître,* c'est-à-dire de dépenser sa plus noble activité ; la prise de possession du bonheur *(formaliter)* est d'ordre intellectuel, non volitif [2]).

4° L'intellectualisme de Thomas d'Aquin éclate encore dans l'étendue du pouvoir normal de l'intelligence et la critique de la théorie de l'illumination spéciale (p. 416).

Il se répercute par analogie dans l'étude de la vie angélique et divine. Il explique notamment l'insistance du penseur à suspendre à la science divine l'ordre des essences, la loi naturelle et la loi morale. De même qu'en métaphysique Thomas étudie l'être comme tel et non seulement l'être sensible, de même en psychologie il étudie la fonction de connaître et d'aimer, non seulement chez l'homme mais chez tout être spirituel.

323. Nature humaine. — L'âme spirituelle est l'unique forme substantielle du corps. Seule, cette doctrine rend compte

[1]) V. Préface de ROUSSELOT, *op. cit.* — [2]) et l'*habitus* de la foi réside dans l'intelligence. Cf. p. 374, n.

de l'unité de l'homme ; explique que l'exercice intense d'une activité puisse nuire à celui d'autres énergies ; assure l'identité du ressuscité par l'identité de l'âme. Thomas répond aux arguments de ses adversaires par la théorie de la hiérarchie des formes et celle des formes transitoires. Un principe de détermination supérieur — l'âme spirituelle — peut suppléer aux fonctions d'un principe inférieur — la forme corporelle. D'autre part, la génération humaine se décompose en un cycle de transformations marquées par des formes transitoires, qui conduisent l'embryon humain à un état de perfection telle qu'elle exige l'information de l'âme spirituelle, grâce à l'intervention divine [1]).

Pour démontrer la spiritualité, et par conséquent l'immortalité de l'âme, Thomas d'Aquin conclut principalement de la nature immatérielle de ses activités intellectuelles [2]).

324. Morale. — Le premier, ce semble, parmi les philosophes du grand siècle, Thomas d'Aquin a édifié sur des bases péripatéticiennes le système complet de la morale scolastique. La fin de l'homme est la béatitude ; son idéal est Dieu ; il l'atteint par la connaissance. L'ordre des essences, appliqué à l'homme, lui dicte sa loi : prima regula (commensurans voluntatem) scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei ; et la raison nous la révèle, regula propinqua et homogenea scilicet ipsa humana ratio [3]) (p. 419). La *synderesis,* qui en fixe le contenu, est un habitus continens praecepta legis naturalis [4]) et, au point de vue subjectif, une *virtus* de l'intellect possible, une lumière « per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum » ; la conscience applique les préceptes aux cas particuliers. La religion et la foi complètent la morale philosophique, mais la vie surnaturelle des élus demeure avant tout

[1]) De Wulf, *Le traité de unitate de G. Lessines,* pp. 53-58. — [2]) A noter toutefois cet argument, peu en harmonie avec sa thèse de l'union naturelle de l'âme et du corps, et qui semble bien une concession à des idées traditionnelles : il remarque que plus l'âme s'affranchit du corps, plus elle devient capable du travail de haute spéculation. D'où il conclut que la mort ou le complet détachement du corps ne peut être, pour l'âme, le signal de l'annihilation. *Contra Gentiles,* II, 79. — [3]) *S. Theolog.,* 1ª 2ªᵉ, q, 71, a. 6. — [4]) q. 94, a. 1.

intellectualiste et contemplative. Elle est une acquisition plus complète de Dieu dans la vision béatifique.

La morale sociale de Thomas est une élaboration de la Politique d'Aristote qu'il utilise dans une version faite sur le grec par G. de Moerbeke, et parmi les premiers commentateurs [1]) du droit social aristotélicien, il est le plus significatif. L'homme est un « animal sociale, politicum » de par nature, et la société doit compléter l'insuffisance matérielle et morale de l'individu. En harmonie d'idées avec son réalisme modéré, il déclare que la société est pour l'individu et non inversément. Le pouvoir est nécessaire à la vie sociale, il tient son autorité de Dieu. Thomas n'étudie pas son origine dans une société qui se constitue, mais il s'intéresse aux diverses formes du gouvernement et donne ses préférences à la monarchie tempérée par une large participation du peuple au gouvernement. Il y a peu de reflets de la vie féodale et communale dans ces conceptions. Thomas proclame la supériorité de l'Église, mais légitime la coexistence de la société civile.

325. Conclusion. — Ce qui frappe avant tout dans le thomisme, c'est l'unité, la solidarité doctrinale, le rigoureux enchaînement des idées constituantes. Tout y est apparenté. La scolasticité des doctrines éclate mieux que dans n'importe quel autre système. C'est pour cette raison que le thomisme est un des produits les plus significatifs de la pensée médiévale.

Cette solidarité doctrinale est réalisée par une intelligence profonde des théories communes et fondamentales, et par l'introduction d'une série de théories nouvelles qui tendent à renforcer la cohésion du système scolastique [2]). Par ces théories nouvelles

[1]) Albert le Grand, Thomas, Siger de Brabant. — [2]) On a souvent remarqué avec quelle insistance Guillaume de Tocco, un disciple du Docteur angélique, a accentué ces allures novatrices. « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum déterminandi inveniens et novas reducens in déterminationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definere, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset (esse) judicii, ut non dubitaret, novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset noviter inspirare. » Acta SS. VII martii, n. 15. Un contemporain de S. Thomas,

Thomas brise avec la tradition de l'ancienne scolastique : il établit d'étroits rapports entre la philosophie et la théologie ; à la pluralité des formes il oppose l'unité du principe substantiel ; à la composition hylémorphique des substances spirituelles, la doctrine des formes subsistantes et la notion péripatéticienne de la matière ; à la théorie des rationes seminales, l'évolution passive de la matière ; à la théorie augustinienne de l'identité de la substance de l'âme et de ses facultés, celle de leur distinction réelle ; au volontarisme, une conception intellectualiste de la vie psychique. Et on pourrait allonger l'énumération.

Il est franc et entier dans ses théories nouvelles, sûr de lui-même, et poursuit leur répercussion dans tous les sens. Par là il s'élève au-dessus d'Albert son maître, et de Bonaventure son ami [1]). En même temps, il est modéré. Dans son commerce scientifique

le dominicain RAYMOND MARTIN est l'auteur d'un traité d'apologétique et de polémique, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* (imprimé en 1687), dont plusieurs passages se retrouvent, presque littéralement, dans la *Summa contra Gentiles*. Raymond Martin se distingua par ses études de l'hébreu rabbinique et de l'arabe dans plusieurs écoles d'Espagne, où le chapitre provincial de Tolède (1250) avait décidé l'érection de chaires destinées à l'enseignement des langues orientales. Raymond utilise un grand nombre d'ouvrages arabes, notamment d'Averroës. Suivant Miguel Asin y Palacios, S. Thomas aurait connu l'ouvrage de Raymond Martin et tiré parti de ses connaissances de l'arabe, tout comme il fit son profit des connaissances helléniques de Guillaume de Moerbeke. *El Averroismo teologico de Sto Tomàs de Aquino* (Zaragoza, 1904), pp. 322-324 : et *La Suma Contra Gentes y el Pugio fidei*, Vergara 1905. La thèse de Asin y Palacios a été combattue par GETINO, *El averroismo teologico de Santo Tomàs de Aquino*, Vergara, 1905 et *Por los mundos del tomismo* (Cienza Tomista, 1911, p. 46). Le P. Mandonnet fait la remarque topique que dans un ouvrage antérieur, *Explanatio simboli Apostolorum ad institutionem fidelium edita* (vers 1256), Martin rejette la possibilité de la création *ab aeterno*, tandis qu'il l'admet positivement dans le *Pugio fidei* (1278), ce qui tendrait à prouver que Martin ait évolué sous l'action de Thomas d'Aquin, vers une théorie qui, avant lui, n'a certainement pas été défendue dans l'ordre. *Siger de Brabant*, t. VII, p. XXVIII. D'ailleurs, Martin écrit son *Pugio fidei* après 1276, *op. cit.*, t. VI, p. 47, n. M. Asin soutient cette autre thèse, en se basant sur le texte arabe du *Tehafot* et du *Quitab falsafa*, qu'Averroès établit entre le dogme musulman et la philosophie un système de rapports harmoniques dont Thomas se serait inspiré. Théorie réfutée par MANSER, *op. cit.* (**226**) et MANDONNET, *Siger*, VI, 148.

[1]) Comparez p. ex. la théorie de l'unité des formes chez Albert et S. Thomas ; la doctrine hésitante de S. Bonaventure sur la distinction de l'âme et de ses facultés et la franche position de S. Thomas.

il impose ses théories, non par la raillerie, mais par la persuasion ; et des adversaires comme Peckham rendent témoignage de son attitude digne et pacifique au milieu des plus bruyantes controverses [1]).

Bien qu'il soit personnel dans ses innovations et éclectique dans le détail, le génie de Thomas d'Aquin est le plus voisin de celui d'Aristote. Mais loin de suivre les averroïstes dans leur aveugle abdication de la pensée personnelle, il proclame que l'argument d'autorité est le dernier des arguments (locus ab auctoritate... est infirmissimus). Thomas a élargi le péripatétisme ; il a développé ses doctrines dans le sens d'un individualisme très prononcé. Enfin il a établi une étroite fusion de l'aristotélisme avec un groupe important de doctrines reprises de S. Augustin [2]).

Les *Commentaires sur les Sentences* révèlent des influences de l'ancienne scolastique auxquelles Thomas obéit avant de suivre sa voie personnelle (p. 408). Que Thomas ait adopté dans sa jeunesse l'enseignement de ses maîtres (il avait dix-huit ans, quand il suivit Albert à Cologne), la chose est naturelle. Ces faits sont précieux pour établir les étapes de sa formation progressive, mais ne changent rien à la synthèse définitive que nous avons essayé d'exposer. .

326. **Bibliographie. Vie.** — Guillaume de Tocco, qui connut personnellement beaucoup de circonstances de la vie de S. Thomas, a laissé une biographie, utilisée ds vie de S. Thomas des Bollandistes, Acta Sanctorum VII mart. ; QUÉTIF et ECHARD ; PRÜMMER, *Fontes vitae S. Th. Aquinatis*, publie fasc. I : *vita S. Th. Aquinatis auctore Petro Calo* (Toulouse, 1911). Le 3me biographe ancien est Bernard Guidon. Il en est d'autres. DE GROOT, *Het Leven van den hl. Th. v. Aquino* (Utrecht, 1907, 2e édit.) Biographie, chronologie et authenticité des œuvres. — VAUGHAN, The Life and labours of S. Th. of A. London, 1890, 2me édit. ; ENDRES, *Studien z. Biographie d. hl. Th. v. A.* (Histor.

[1]) V. p. 427. — [2]) VON HERTLING, *op. cit.*, pp. 549 et suiv. remarque avec raison que Thomas a repris d'Augustin, en le citant, un lot d'importantes doctrines : qu'en Dieu la pensée se confond avec l'être, que seul il peut créer et sans intermédiaires ; que la conservation est une création continuée. Dans la théorie de l'exemplarisme, de la Providence, du miracle, du mal, de l'immatérialité de l'âme, de l'infaillibilité de l'intelligence, de la fin de l'homme, de la *lex aeterna* il se réclame de lui.

Jahrb., 1898) et récemment : *Thomas von Aquin* (Mainz, 1910) ds Weltgeschichte in Karakterbildern. Vie et doctrines. Excellent. — On possède quinze catalogues des œuvres de S. Th., datés du XIVe et du XVe s. MANDONNET dans une étude remarquable *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin* (R. Thomiste 1909 et 1910 ; deux. édit. Fribourg 1910) les rattache à trois groupes indépendants dont les catal. types sont : 1° catal. officiel fait en 1319, lors du 1er procès de canonisat., de grande valeur ; publié par BALUZE, *Vitae paparum Avenionensium.* Paris, 1693, t. II, p. 7 ; 2° catal. de Ptolémée de Lucques, auditeur et confesseur de S. Thomas, ds son *Historia ecclesiastica,* — et de Bernard Guidon — 3° *Tabula scriptorum,* ou catal. de Stams, arrêté vers 1311. Mandonnet réédite avec soin le texte de tous les catalogues. Notes intéressantes sur les divers écrits apocryphes. — GALEA, *De fontibus quorundam opuscul. S. Th.* (Malte, 1880) ; I. WILD, *Ueber die Echtheit einiger op. d. hl. Thomas* (Jahrbuch f. Phil. u. spekul. Theol. 1907).

Les œuvres complètes de S. Th. ont reçu de nombreuses éditions. Parmi les anciennes, citons celle de Rome en 1570 (édit. de Pie V), celles de Venise en 1592, d'Anvers (1612), de Paris (1660), de Venise (1787). En 1852, ses œuvres ont été rééditées à Parme, et en 1882, sous les auspices de S. S. Léon XIII, une nouvelle édition a été entreprise à Rome par les Dominicains. T. I. Comment. sur le Perihermen, et les analyt. postér. (1882) ; t. II, sur la Physique (1884) ; t. III, sur le de coelo et mundo, de generat. et corrupt., meteorologic. (1886) ; t. IV-XII Summa Theolog., (1888-1906) avec les commentaires de Cajetan. On imprime la *S. contra Gentiles* Il existe de nomb. édit. partielles, notamment de la S. Theolog., et il faut renoncer ici à les citer. DE MARIA a publié en 3 vol. les *Opuscula philosoph. et theolog.* (nombreux apocryphes, 1886, Città di Castello) ; l'Institut de Louvain, les comment. sur le *de anima* (Louvain, 1901). Il existe plusieurs réimpressions des *quodlibeta* (Paris, Turin). Le *de pulchro et bono* qu'Uccelli publie d'après un ms. qu'il dit être autographe de S. Thomas n'est qu'un extrait du comment. d'A. le Grand sur le *de divinis nominibus* du Pseudo-Denys (Naples, 1869). SCHÜTZ, *Thomas-Lexicon* (2. Aufl. Paderborn, 1895). Très utile.

JOURDAIN, *La philosophie de S. Thomas.* Paris, 1858 ; WERNER, *D. hl. Th. v. Aquino,* 1858, PLASSMANN, *Die Schule d. hl. Thomas v. Aquino,* Soest, 1858-1861 ; FROSCHAMMER, *Die Philos. d. Th. v. Aquino, krit. gewürdigt,* 1889. Tous insuffisants ; WILLMANN, *Gesch. d. Ideal.* II, § 74-79. Très beau livre de ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas* (Paris, 1908). Sur ce livre très discuté, voir notre étude ds Revue néo-scolast. févr. 1909. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin,* 2 vol. Paris, 1910. Magnifique exposé doctrinal. DEHOVE, *Essai sur le réalisme thomiste* (Lille, 1908). De nombreuses études sur la philos. thomiste ont paru de toutes parts depuis l'Encyclique « Aeterni Patris », notamment dans les revues : *Philosophisches Jahrbuch, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., Zeitsch. f. kathol. Theologie, St. Thomas-Blätter, Revue thomiste, Revue Néo-Scolastique, Revue des Sciences philos. et théolog.*

SCHÜTZ, *D. hl. Th. u. sein Verständniss d. Griechischen* (Philos. Jahrb. 1895).

MIGUEL ASIN Y PALACIOS. *El Averroismo teologico de Sto Tomas de Aquino* (Extracto d. homenaje a Fr. Codera) Zaragoza 1904, pp. 271-332. — Rapports avec autres philosophes : v. HERTLING, *Augustinuscitate bei Th. v. A.* (Sitzungsber. d. philos.-philol. und histor. Klasse Acad. München, 1905, p. 535-602). Classe 250 citat. et distingue, *a)* citat. de parade ; *b)* citat. où il accepte la vraie doctrine d'A. *c)* citat. où il transforme dans le sens de ses propres idées les textes d'A. VACANT, *Études comparées sur la philos. de S. Th. d'Aquin et sur celle de Duns Scot,* Paris 1897 ; HUIT, *Les éléments platonic. de la doctrine de S. Th.* (R. Thom., 1911) ; GUTTMANN, *D. Verhältniss d. Th. v. A. zur jüdischen Litter.,* Göttingen, 1891 ; WITTMANN, *Die Stellung d. Th. v. Aq. zu Avencebrol.* Bien fait. Sur rapports avec Siger de Brabant, v. MANDONNET, *op. cit.* — Preuves de l'existence de Dieu : BAEUMKER, *Witelo,* pp. 317-339, GRÜNWALD, *op. cit.,* pp. 133-161. — NYS, *La notion de temps d'après les principes de S. Th. d'Aq.,* Louvain, 1898 ; *La notion d'espace,* ibid., 1901. — ENDRES, *Die Bedeutung d. hl. Th. für das wissenschaftliche Leben seiner Zeit* (Histor. Polit. Blätter, 1911, p. 801). Discours. — MAURENBRECHER, *Thomas v. Aquino's Stellung z. Wirtschaftsleben seiner Zeit* (n. 1., Leipzig, 1898). Cherche reflets de l'organisat. communale ds doctrines thomistes. E. CRAHAY, *La politique de S. Th.,* Louvain, 1896. J. ZEILLER, *L'Idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin.* Paris, F. Alcan, 1910. Étudie : 1° La théorie du pouvoir politique chez S. T. 2° Origines historiques de la doctrine. 3° La doctrine chez Ptolémée de Lucques et G. de Rome. Sur la propriété, travaux de Walter (Freiburg i. Br., 1895), de Schaub (München, 1898). — Liberté : VERWEYEN, *op. cit.,* pp. 127-156. — Morale : DE LA BARRE, *La morale d'après S. Th. et les théologiens scolastiques,* Paris, 1911 ; WAGNER, *Das natürl. Sittengesetz nach d. Lehre d. hl. Th.,* Freiburg i. Br. ; O. RENS, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. X, 1, 2, 1911). Étude systématique et complète. — DE WULF, *Études hist. sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin,* Louvain, 1896. — G. PAREDES, *Ideas estheticas de S. Tomas.* La Cienza Tomista, 1911, p. 345. DOMET DE VORGES, *La philos. thomiste pendant les années 1888-1898* (ds Congrès Biograph. internat., Paris 1899) et GRABMANN, *Studium der Thomasphilosophie,* ds Jahrb. f. philos. u. spekul. Theol., 1900, pp. 127 et suiv. Contiennent nombreuses références bibliograph. jusque 1907. Voir bibliographie plus complète chez U. CHEVALIER, *Répertoire, sources histor. d. moyen âge, Biobibliographie* (2e édit., Paris), v. Thomas d'Aquin.

ART. V. — LE CONFLIT DU THOMISME ET DE L'ANCIENNE SCOLASTIQUE

§ 1. *Les adversaires du thomisme*

327. Les adversaires du thomisme. Double forme de l'opposition. — Les innovations doctrinales de Thomas d'Aquin, tendant à démoder bon nombre de théories tradition-

nelles, soulevèrent l'opposition d'un groupe important de maîtres élevés dans l'ancienne scolastique. Dès 1282, l'ordre franciscain prit officiellement position contre lui, et n'autorisa l'étude de sa *Somme Théologique*, que moyennant un ensemble de précautions, parmi lesquelles figure l'annotation dans le codex des observations de Guillaume de la Mare [1]). Les deux ordres mendiants jusque-là s'étaient pacifiquement développés : désormais un conflit doctrinal devait les séparer. Étaient enrôlés aussi dans le parti ancien, des maîtres séculiers et même un certain nombre de dominicains, dont la formation était antérieure à l'action thomiste. J. Peckham nous apprend qu'aux plus beaux jours de l'enseignement de S. Thomas (1269-1271), des religieux du couvent de S. Jacques à Paris critiquaient vivement sa thèse sur l'unité de la forme substantielle, « etiam a fratribus propriis arguebatur argute » [2]). De même, à Oxford, ce fut un dominicain qui, pendant plusieurs années, fut l'âme de l'opposition au thomisme. Le thomisme déplut aussi aux tempéraments mystiques qui préféraient par inclination l'idéalisme quelque peu vague de S. Augustin au rigoureux intellectualisme d'Aristote.

Les hostilités prirent une double forme : la doctrine thomiste fut attaquée dans des *écrits* et frappée de *censures*.

1° On ne trouve que des réfutations incidentes de doctrines thomistes chez un Mathieu de Aquasparta, mais d'autres franciscains composèrent de véritables pamphlets à l'adresse du thomisme. Le *Corruptorium fratris Thomae* de GUILLAUME DE LA MARE, élève de Guillaume Varo ou de Ware, est un vrai manifeste, le cri de guerre de l'ancienne scolastique contre le thomisme [3]).

C'est principalement contre la théorie de l'unité des formes substantielles qu'on dirige les critiques. RICHARD DE MIDDLETON

[1]) Chapitre général tenu à Strasbourg « quod non permittant multiplicari summam fratris Thomae nisi apud lectores notabiliter intelligentes et hoc nisi cum declarationibus fratris G. de Mara. » Cité ds *Analecta Bollandiana*, 1899, p. 292. Cf. MANDONNET, *op. cit.*, VI, 102. — [2]) Lettres de J. Peckham du 1^r juin 1285. *Chart.*, I, 634. — [3]) Le même composa en outre des *Quaest. disputatae* et un commentaire sur les Sentences.

compose un traité *de gradu formarum* [1]) pour défendre la pluralité. John Peckham, qui fut sa vie durant un adversaire bruyant de Thomas, raconte lui-même, en 1285, sur un ton vantard, qu'il l'entreprit (vers 1269-1271) à propos de l'unité de la forme, dans une joute à laquelle assistaient l'évêque de Paris et les maîtres de théologie. Au dire de PECKHAM, lui seul aurait défendu Thomas, autant que la vérité le lui permettait (nos soli ei adstitimus, ipsum, prout salva veritate potuimus, defendendo), et finalement son adversaire, acculé, aurait humblement soumis ses thèses à la censure de la Faculté, « donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subjecit moderamini Parisiensium magistrorum » [2]). Il faut en rabattre de cette version. BARTHOLOMÉE DE CAPOUE, appelé dans le procès de canonisation de S. Thomas, reconstitue autrement la scène. Peckham aurait exaspéré son partenaire, et celui-ci, à ses excès de langage, n'aurait opposé que des paroles de douceur et d'humilité [3]).

De même on possède une lettre du dominicain R. KILWARDBY à son confrère, Pierre de Conflans, archevêque de Corinthe, dans laquelle il est question des inconvénients multiples qu'entraînent les doctrines nouvelles.

2° Les hostilités contre le thomisme amenèrent aussi des proscriptions officielles : l'histoire de ces condamnations forme une des pages les plus mouvementées des annales universitaires de Paris et d'Oxford.

328. Condamnations du thomisme. — Dès 1270, lors de l'enquête qui précéda la condamnation averroïste du 10 décembre (chap. IV), on avait songé à impliquer deux théories thomistes, l'unité des formes substantielles dans une de ses applications théologiques, et la doctrine de la simplicité des anges [4]). Cette même année, en effet, dans sa 3me dispute quodlibétique, Thomas avait soutenu presque toutes les théories neuves par lesquelles il se sépare de l'ancienne scolastique.

[1]) Nous l'avons trouvé dans un ms. de Paris, précédant immédiatement le *de unitate formae* de G. de Lessines. — [2]) *Chart.*, I, 634. — [3]) *Ibid.*, 635. — [4]) On doit ce renseignement à Gilles de Lessines (**128**).

L'intrigue n'aboutit pas, mais sept années plus tard on voit réussir un plan similaire. Le 18 janvier 1277, Jean XXI, à qui on avait fait rapport sur les erreurs averroïstes enseignées à Paris, chargea l'évêque de Paris, Étienne Tempier, de procéder à une enquête. Celui-ci dépassa son mandat. Après avoir convoqué une assemblée de maîtres de théologie et d'« hommes prudents », il dressa un syllabus de 219 propositions qu'il condamna comme erreurs, le 7 mars 1277, excommuniant quiconque les soutiendrait. Cette acte a une portée complexe. Dirigé principalement contre l'averroïsme, ainsi qu'on verra plus loin, il frappe aussi des doctrines de R. Bacon, de Gilles de Rome, de Thomas d'Aquin et d'autres. Et notamment, en ce qui concerne le thomisme, la censure atteint la théorie de l'unité du monde, de l'individuation des substances matérielles et spirituelles, et dépendamment de cette théorie, celle de la localisation des substances spirituelles et leur rapport avec le monde physique [1]).

On remarquera que les doctrines thomistes censurées se retrouvent dans le péripatétisme averroïste, et que par une ruse de guerre on frappait ainsi et l'averroïsme et son adversaire déclaré. Cette condamnation est avant tout une revanche des maîtres séculiers, partisans de l'ancienne scolastique, mais il est probable que plusieurs d'entre eux étaient guidés aussi par leur animosité contre les ordres mendiants et aient saisi l'occasion favorable de frapper un de leurs redoutables défenseurs. Quoi qu'il en soit, c'était un abus que d'excommunier des théories qu'il n'était pas possible de tenir pour hétérodoxes.

Les condamnations d'E. Tempier n'avaient force obligatoire que pour l'université et le diocèse de Paris. Mais elles ne constituent pas un fait isolé et font partie d'un plan de campagne plus vaste, dont les ramifications s'étendent à Oxford.

[1]) Prop. 34. « Quod prima causa non potest plures mundos facere. » Prop. 96. « Quod Deus non posset multiplicare individua sub una specie sine materia. » Cf. n. 81. — Prop. 77 : « Quod si esset aliqua substantia separata, quae non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo. » *Chart.*, I, pp. 543-560. — Intéressante à noter l'erreur n° 7, qui est la condamnation de la psychologie platonicienne et augustinienne : « Quod intellectus non est forma corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis. » Cf. nos 13, 14.

En effet, Oxford placé sous la juridiction de l'archevêché de Cantorbéry, fut le centre d'oppositions non moins vives contre le thomisme. Les partisans de l'ancienne scolastique ayant eu, comme chefs successifs, deux archevêques, le dominicain Robert Kilwardby et le franciscain John Peckham, les documents du temps purent leur donner le nom de « Cantuarienses » [1]).

Le 18 mars 1277, quelques jours à peine après le décret d'Étienne Tempier, l'archevêque ROBERT KILWARDBY, qui, chez les Dominicains anglais, avait mené campagne contre les doctrines de S. Thomas, fit prohiber à son tour par les maîtres de l'Université d'Oxford, une série de thèses grammaticales, logiques et physiques. Parmi ces dernières *(in naturalibus)* les principales sont relatives aux théories thomistes de la generatio, de la passivité de la matière, de l'unité d'âme dans l'homme, et de l'introduction de formes nouvelles dans le corps humain après la mort [2]). Pour garantir le respect de ses défenses, Robert ne recourt pas à l'excommunication, mais emploie la menace et la promesse [3]). « Je ne les condamne pas comme hérétiques, mais je les interdis comme dangereuses », écrit-il à PIERRE DE CONFLANS (Petrus de Confleto) [4]). Celui-ci, ayant pris la défense de Thomas auprès de Robert, provoqua de sa part une longue épître justificative [5]), qui sert de commentaire aux défenses du décret.

[1]) *De unitate formae de Gilles de Lessines*, p. 14 : « Sic arguunt cantuarienses. » — [2]) Item quod forma corrumpitur in pure nichil (2); item quod nulla potentia est in materia (3); item quod privatio est pure nichil... (4); item quod intellectiva introducta corrumpitur sensitiva et vegetativa (7); item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex (12); item quod corpus vivum et mortuum est equivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus, secundum quid (13); item quod intellectiva unitur materie prime ita quod corrumpitur illud quod precessit usque ad materiam primam (16). *Chart.*, I, 558. — [3]) Un ms. Burgh. ajoute au décret de Robert : « quicumque hec dicta non sustinet nec docet habet a fratre R. archiepiscopo XL dies de indulgentia, qui autem dictas positiones defendit... » *Chart.*, I, 560, n. 3. — [4]) Bachelier de Paris, archevêque de Corinthe (1268), transféré à Cosenza en 1278. — [5]) Publiée par EHRLE ds *Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. Mitt.*, 1889, p. 614.

Avec le traité *de ortu et divisione philosophiae* (p. 390), cette lettre forme ce qui est étudié jusqu'ici des œuvres de Robert. Elle justifie les doctrines de l'ancienne scolastique : les *rationes seminales* (evolutio illarum rationum et explicatio per res actuales fit per secula, materia naturalis prima... est quid dimensiones habens corporeas, impregnatum originalibus rationibus [1]) — et surtout la pluralité des formes substantielles. Kilwardby distingue dans l'homme trois formes *vitales*, toutes substantielles, dont l'union constitue l'unique âme humaine [2]), sans compter une forme qui donne au corps sa plasticité matérielle [3]). Pour justifier cette multiplicité de formes, il s'inspire à la fois et de la supériorité de l'âme sur le corps (v. Alex. Halès) et de l'identité du corps du Christ pendant sa vie et durant les trois jours de sa mise au tombeau [4]).

Il est probable qu'entre R. Kilwardby et E. Tempier une entente avait réglé l'objet de cette double condamnation, car on sait qu'au cours de cette même année 1277, E. Tempier songea à proscrire de nouvelles thèses, notamment celle de l'unité de la forme. Mais sur ces entrefaites, Jean XXI mourut ; et comme l'évêque de Paris manœuvra auprès de la curie romaine, pendant la vacance du St-Siège (20 mai-24 novembre), un ordre de sursis émané de plusieurs cardinaux l'invita à remettre ses censures à

[1]) *Ibid.*, p. 616 ; cf. p. 623, l. 5-10. La théorie thomiste de la privatio est visée par les proposit. 3 et 4. — [2]) Proposit. 12. — [3]) EHRLE, *op. cit.*, p. 635. — [4]) La 13e erreur signalée par le décret de 1277 : « Item quod corpus vivum et mortuum est equivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid », est directement opposée à cette doctrine de S. Thomas : « Corpus Christi mortuum et vivum non fuit *simpliciter* idem numero, quia non fuit *totaliter* idem... Corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid » (*S. Theol.*, 3^a. q. 50, a. 5, in c., et ad 1^m), Mais alors, répliquaient les adversaires de S. Thomas, il faut dire que les corps des saints, objet de la vénération des fidèles, ne sont point ceux qui leur appartenaient de leur vivant. « Nec aliqua sanctorum corporum tota vel secundum partes aliquas in orbe existere vel in Urbe, sed quaedam alia quae non genuerunt matres sanctorum ». Lettre de J. Peckham au chancelier d'Oxford (10 nov. 1884). V. EHRLE, *Zeitsch.* etc., p. 174. — Dès 1271, Nicolas de Lisieux signale de même comme erronée : « oculum mortuum esse aequivoce oculum » (*Quodl.*, III, a. 4).

des temps plus opportuns. Les décrets d'Oxford reçurent d'ailleurs à Paris une large publicité et y furent discutés aussi vivement que les prohibitions d'E. Tempier.

L'opposition reprit de plus belle à Oxford, sous l'archevêque J. Peckham, successeur de Kilwardby. Mais la constitution des partis s'était modifiée. Depuis la décision du chapitre général de Milan en 1278, le thomisme était devenu à Oxford, comme ailleurs, la doctrine officielle des Dominicains. Le 29 octobre 1284 d'abord, Peckham confirme l'acte de son prédécesseur [1]) ; puis, à la suite d'une provocation du prieur des Dominicains (RICHARD KLAPWELL ou CLAPOEL), le 30 avril 1286, il prohibe à nouveau les thèses thomistes controversées [2]). Les huit propositions condamnées frappent dans son principe et dans plusieurs de ses conséquences la thèse thomiste de l'unité de la forme substantielle « ... istos igitur articulos haereses esse damnatas in se vel in suis similibus... denunciamus ».

Peckham s'élève non sans passion contre les *profanas vocum novitates* de philosophes qu'il appelle *elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteraciores*. Il veut revenir « à la solide et saine doctrine des fils de S. François, Alexandre de Halès et S. Bonaventure [3]) ». A une plaie cancéreuse, il veut apporter le baume de son intervention pastorale [4]). Il met en garde contre la « dangereuse » théorie de l'unité des formes — et il insinue que cette théorie pourrait bien être d'origine averroïste [5]). Il recommande, outre la pluralité des

[1]) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 234. — [2]) V. *ibid.*, pp. 237 et 238 le texte des articles et de la condamnation. Proposit. 8me : « Octavus est quod in homine est tantum una forma, scilicit anima rationalis et nulla alia forma substantialis : ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradictae ». — [3]) *Chart.*, I, 634. — [4]) « Volentes huic cancerosae prurigini quam poterimus adhibere pastoralis officii medicinam ». EHRLE, *Zeitsch.*, 176, Suivant Peckham, même quelques franciscains se laissaient convaincre par les théories thomistes, *ibid.*, 191. — [5]) « Nec eam credimus a religiosis personis, sed secularibus quibusdam duxisse originem cujus duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis ». EHRLE, *op. cit.*, p. 175. P. Olivi va plus loin : l'averroïsme fut introduit par les Dominicains. MANDONNET, *Siger*, VI, 101, n.

formes, les *rationes seminales*, les *rationes aeternae*, et la théorie de l'identité de la substance et des puissances de l'âme. « ... Que quicquid docet Augustinus de regulis aeternis, de luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris [1]) ». Ce n'est pas la philosophie qu'il condamne, mais ses abus : « novitates (reprobamus) que contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum injuriam *citra viginti annos* in altitudines theologicas introductae ». La lettre est du 1er juin 1285. Les « nouveautés » ont donc été introduites depuis 1265 : une chronologie qui nous reporte au second enseignement de Thomas dans la métropole universitaire.

§ 2. — *Les Partisans du thomisme.*

329 Dominicains. Gilles de Lessines. — Aux oppositions irréductibles répondirent des adhésions entières et inébranlables. Dans l'ordre dominicain les hostilités furent éphémères, et ne tardèrent pas à faire place à une admiration sans bornes pour Thomas d'Aquin

D'abord on remarque, chez un groupe d'anciens dominicains, une évolution progressive vers le thomisme. C'est le cas de RAYMOND MARTIN [2]), et de l'auteur anglais (peut-être Richard Clapwell) [3]) d'un *correctorium corruptorii fratris Thomae,* édité plusieurs fois et faussement attribué à Gilles de Rome : il nous apprend en effet qu'après avoir soutenu le pluralisme des formes, il se rallia devant l'évidence à la théorie thomiste. Mêmes influences chez l'auteur anonyme du *de erroribus philosophorum* dont les sympathies pour Aristote trahissent une provenance dominicaine, mais qui dans la question des formes suit l'ancienne scolastique [4]). Quand, pour défendre son disciple, Albert le Grand, octogénaire, prit le chemin de Paris, bien des animosités durent s'apaiser au couvent de S. Jacques. Fière de

[1]) *Chart.*, I, 634. — [2]) V. p. 422. — [3]) MANDONNET, VII, p. XXVIII. — [4]) MANDONNET, pour cette raison place sa composition entre 1260 et 1274, *ibid.* p. XXX.

la réputation mondiale que Thomas s'était acquise, une assemblée générale du chapitre à Milan (1278) prit des mesures pour enrayer la réaction dont le couvent d'Oxford était le centre [1]) ; une autre, tenue à Paris en 1279, enjoignit à l'ordre de se conformer aux doctrines de S. Thomas, sous la menace de fortes pénalités [2]).

Parmi les nombreux dominicains qui recueillirent les leçons de la bouche de S. Thomas, ou vécurent dans les dernières années du XIIIe s., il n'est pas, ce semble, de penseurs de premier ordre. De nombreux ouvrages de philosophie [3]), non retrouvés ou inédits, sont attribués à BERNARD DE TRILIA (vers 1240-1292), JEAN DE PARIS ou QUIDORT (mort 1306, notamment un traité *contra corruptum Thomae),* PTOLÉMÉE DE LUCQUES (dit lui-même qu'il suivit les leçons de Thomas en 1272, ipsius auditor fui ; son *de regimine principum* est le complément du l. II. de S. Thomas, auquel il ajoute les livres III et IV [4]), GUILLAUME DE HOTUN, mort évêque de Dublin en 1298, HUGUES, archevêque d'Ostie (mort en 1297, *contra corruptionem Thomae*), BERNARD D'AUVERGNE, évêque de Clermont (fin du XIIIe s. et comm. du XIVe s.), GUILLAUME DE MACKEFIELD (mort en 1304). Bernard d'Auvergne prend la plume pour défendre le thomisme intégral contre les divergences d'idées de Godefroid de Fontaines et de Henri de Gand ; deux maîtres anglais, Guillaume de Mackefield et surtout ROBERT D'ERFORT, intrépide partisan de Thomas d'Aquin, écrivent, le premier *contra Henricum de Gande quibus impugnat Thomam, contra corruptorem Thomae*, le second *contra dicta Henrici de Gande* et *contra primum Egidii*. De son côté THOMAS SUTTON (fin XIIIe s.),

[1]) *Chart.*, I, 566. — [2]) Cf. EHRLE, *Archiv*, etc. 605. Ces injonctions se répétèrent dans la suite. Toutefois même dans la suite il y eut des dominicains qui sur des questions importantes s'éloignèrent du thomisme, revenant à des théories anciennes ou défendant des solutions neuves. V. plus loin Thierry de Fribourg, Durand de S. Pourçain, maître Eckehart. — [3]) Renseignés par DENIFLE, *Quellen*, etc. pp 226-240. — [4]) QUETIF-ECHARD. *Scriptores*, I, 541.

problablement à Oxford, rédige un traité *de concordia librorum Thomae* [1]).

Une mention spéciale revient à GILLES DE LESSINES. Lié d'amitié avec Albert le Grand, dont il suivit les leçons, probablement à Cologne, il enseigna comme bachelier au couvent de S. Jacques. C'est lui qui en 1270 écrivit à Albert le Grand (patri ac domno Alberto, episcopo quondam ratisponensi) pour l'avertir des condamnations dont était menacée la doctrine thomiste (p. 427). Il demanda à son ancien maître et reçut une consultation sous le titre *de Quindecim problematibus,* où d'ailleurs Albert le Grand est peu explicite sur les doctrines thomistes (p. 399). Un traité *de usuris* souvent attribué à S. Thomas, un *tractatus de praeceptis* non retrouvé, un autre *de concordia temporum,* chronologie de faits arrêtée en 1304 (Quétif et Echard en concluent que Gilles est mort vers ce temps) et surtout un traité *de unitate formae* constituent le legs littéraire de Gilles de Lessines. Le *de unitate formae,* daté de juillet 1278), est une œuvre de polémique dirigée contre Robert Kilwardby (cantuariensis, archiepiscopus) [2]). En effet, l'exposé que fait Gilles de la théorie pluraliste, le sens particulier qu'il lui donne (subordination fonctionnelle des formes), les arguments qu'il produit et même des particularités de langue se retrouvent dans la lettre justificative de R. Kilwardby à Pierre de Conflans. Gilles devait posséder un traité de Robert, peut-être un traité des formes, auquel, dans cette épître justificative, le prélat anglais fit des emprunts.

Outre l'exposé de la théorie de Robert, le traité de Gilles comprend deux autres parties : *a)* des notions générales sur la forme et la matière ; *b)* l'énoncé et la preuve de la théorie de l'unité suivis d'une réfutation de la théorie adverse. La partie construc-

[1]) DENIFLE, *op. cit.*, pp. 227, 233, 239. Un maître du nom de JEAN LE TEUTONIQUE (plusieurs dominicains à la fin du XIII[e] et au début du XIV[e] s. s'appellent ainsi) combat la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Le texte qui s'y rapporte et qui est emprunté aux commentaires sur les Sentences, est publié par M. GRABMANN, *Die Lehre d. Johannes Teutonicus O. P. über d. Unterschied v. Wesenheit u. Dasein* (cod. Vat. lat. 1902) ds Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. 1902, pp. 43 et suiv. — [2]) Pp. 13 et 14 éd. De Wulf.

tive de l'œuvre rappelle les arguments de Thomas d'Aquin, mais l'auteur fait avant tout œuvre de polémique, et insiste sur les inconvénients du pluralisme. Le style est concis, le raisonnement serré, et l'auteur, dans la dernière partie surtout, livre le résultat de réflexions personnelles *(de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum).*

Le *de unitate formae* de G. de Lessines tient une des premières places — et peut-être la première — dans la riche littérature que provoqua à la fin du XIII[e] s. la controverse des formes [1]).

330. Autres adhésions au thomisme. — 1° *Les réguliers.* Le thomisme recruta de bonne heure des partisans en dehors de l'ordre des Dominicains. Avec HUMBERT DE PRULLI, il acquit droit de cité chez les Cisterciens ; avec GILLES DE ROME, chez les Ermites de S. Augustin. Ce dernier cependant, retenu par une sympathie facile à comprendre pour le Docteur dont il porte le nom, ne renonça pas à certaines idées augustiniennes : nous le rangeons parmi les éclectiques (§ 3).

2° La *Faculté des arts* de Paris pleura la mort de Thomas et réclama sa dépouille mortelle. Un grand nombre d'artistes, qui s'étaient pressés autour de sa chaire, retinrent ses doctrines nouvelles et vinrent grossir le noyau de ses partisans.

Des adésions furent aussi recueillies parmi les clercs et les *maîtres séculiers* de la faculté de théologie. De leur nombre est PIERRE D'AUVERGNE (mort vers 1305). Auteur de *Quodlibets* (inédits), il suivit probablement les leçons de Thomas d'Aquin et devint recteur de l'université en 1275. Hauréau lui attribue des commentaires, selon l'esprit de S. Thomas, de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote [2]). Il compléta le *de coelo et mundo* du maître (p. 402). On range aussi parmi les fidèles tho-

[1]) C'est aussi vers 1277 que Gilles de Rome écrivit son traité sur l'unité des formes. Dans la liste des ouvrages dominicains publiée par DENIFLE, *op. cit.*, pp. 238-240, nous relevons des traités *de unitate formae* de Guillaume de Hotun, Hugues d'Ostie, Thomas Sutton. Postérieurs sont les traités de Johannes Faventinus (date inconnue, XIV[e] ou XV[e] s.) et de Janinus de Pistorio (date inconnue). — [2]) *Hist. de la philos. scolat.* II[2], p. 157.

mistes PETRUS HISPANUS 1226-1277, qui doit probablement être identifié avec le portugais Juliani, le futur pape Jean XXI. C'est lui notamment qui ordonna à Étienne Tempier de procéder à l'inquisition que l'on sait sur les erreurs répandues dans les écoles de Paris. Outre des écrits sur la médecine, il est l'auteur des *Summulae Logicales* dont il sera traité plus loin.

3° Le prestige du thomisme alla grandissant dans les écoles, à la fin du XIII[e] et pendant le XIV[e] s. A l'Université de Paris, les censures d'Oxford n'eurent jamais force de loi ; même les prohibitions d'E. Tempier n'empêchèrent pas la libre discussion des doctrines thomistes et ne nuisirent en rien à leur fortune scolaire. Des contemporains de divers partis, Gilles de Rome [1]), Godefroid de Fontaines [2]), Jean de Naples [3]), et plus tard Guillaume d'Occam [4]) portent sur la censure du thomisme des jugements sévères. Elle fut d'ailleurs retirée par l'évêque Etienne de Borrète le 13 février 1325, après la canonisation de S. Thomas. Il n'y a pas trace de pareil retrait à Oxford, mais on voit par ailleurs que, dès 1288, le conflit entre Peckham et les Dominicains est apaisé.

Le titre magistral de *doctor communis,* (le scolastique par excellence) qui apparaît à la fin du XIII[e] s. est un indice significatif de la rapidité de propagation des doctrines de S. Thomas et de la grande impression qu'il produisit dans les écoles [5]).

D'autre part, le thomisme s'infiltre lentement dans l'atmosphère générale des idées. A preuve les vulgarisations de VINCENT DE BEAUVAIS, et le poème de DANTE. Dans une vaste encyclopédie, le *Speculum Magnum,* entreprise sur les indications de Louis IX, le dominicain Vincent de Beauvais († vers 1268) fait le bilan des connaissances humaines de son temps. Il les répartit

[1]) Plures de illis articulis transierunt, non consilio magistrorum, sed capitositate quorumdam paucorum. *In II l. sentent,* Venetiis, p. 471. — [2]) V. notre Etude sur G. de Fontaines, p. 47. — [3]) V. Echard, *Script.* I, 476. — [4]) *Dialogus.* Lugduni 1495, Pars I. lib. II, c, 22. — [5]) MANDONNET, *Les titres doctoraux de S. Thomas d'Aquin.* R. Thomiste, 1909, p. 604. Le titre le plus ancien est celui de *doctor eximius* (document 1282). Mandonnet fait remonter le titre de docteur angélique à la 1[re] moitié du XV[e] s. *ibid.,* p. 606.

en sciences historiques, naturelles et doctrinales *(speculum historiale, naturale, doctrinale),* et dans son *speculum naturale,* c'est aux doctrines albertino-thomistes qu'il se reporte de préférence. Quant à Dante, le poète philosophe, ses vers immortels ont revêtu d'un symbolisme captivant les plus abstruses spéculations d'Albert le Grand et de S. Thomas. Conduit par Béatrice, qui incarne la sagesse suprême ou la théologie, Dante entre dans le séjour de la félicité et aborde, chemin faisant, les grands problèmes posés par la philosophie de son siècle. En effet, au cours du long pèlerinage qui suivit son bannissement de Florence [1]), Dante eut l'occasion de fréquenter à Paris les leçons des grands scolastiques. Ce n'est pas seulement la *Divine Comédie,* mais aussi et surtout le *de Monarchia* qui est imprégné de thomisme. Renchérissant sur la politique thomiste, à qui il emprunte ses prémisses, Dante construit un état idéal, la monarchie universelle [2]).

§ 3. — *Les éclectiques*

331. Résumé. — A côté des adversaires quand même et des partisans de toutes pièces, une place à part revient à un groupe intermédiaire, qui remplit assez exactement les decenniums distançant la mort de S. Thomas des débuts académiques de Duns Scot. Ce groupe comprend des personnalités éclectiques, continuateurs du passé en certains points, thomistes en d'autres, professant sur mainte doctrine des solutions originales. Contemporains ou collègues de la même faculté, ces hommes se ren-

[1]) Né à Florence en 1265, Dante était du parti des Guelfes blancs, et quand, en 1301, Charles d'Anjou entra en maître dans sa ville natale, il fut exilé à cause de ses opinions politiques. Dès ce moment il courut le monde, et mourut à Ravenne en 1321. Après son exil il pencha vers le parti Gibelin, sans s'inféoder au parti impérial. — [2]) Nous signalons ici, ne sachant à quel groupe il convient de le rattacher, JACQUES DE DOUAI, auteur peu connu du XIII[e] s., dont Hauréau signale un commentaire « de anima ». *Hist. Littér. France,* t. XXI, p. 157. D'après les extraits que communique Hauréau, J. de Douai est réaliste modéré ; mais les analyses de Hauréau sont insuffisantes et ne se rapportent qu'au problème des universaux. Cf. notre *Hist. Philos. scolast. ds Pays-Bas,* etc., p. 281.

contrent dans les mêmes joutes, et se visent réciproquement dans leurs controverses. Les principaux sont Godefroid de Fontaines, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe et Henri de Gand. Le plus voisin du thomisme est Godefroid de Fontaines, le plus apparenté à Duns Scot est Henri de Gand.

I. — GODEFROID DE FONTAINES

332. Vie et œuvres. — GODEFROID DE FONTAINES, né au pays de Liége à Fontaines-lez-Hozémont, apparaît comme magister theologiae de Paris en 1286, et il fut actu regens pendant 13 ans ; il l'était encore en 1292. Chanoine de Liége, de Paris, de Cologne, on le choisit en 1300 comme évêque de Tournai, mais il renonça à ses droits, l'élection ayant été contestée. Godefroid était membre de la Sorbonne, à qui il laissa un legs précieux et considérable de manuscrits, actuellement encore conservés à la Bibliothèque nationale. Il mourut après 1303.

Les XIV Quodlibet de Godefroid sont vraisemblablement sa seule œuvre scientifique ; ils existent en de nombreux manuscrits et ont été l'objet de mainte manipulation scolaire en France, en Angleterre et en Italie. Henri le Teutonique des Ermites de S. Augustin en fit un épitomé, Hervé de Nedellec en abrégea une partie, le sorbonniste Regnier de Cologne (mort avant 1338) les prit pour base d'un compendium de théologie. Bernard d'Auvergne rédigea des *reprobationes* des Quodlibet. La troisième dispute quodlibétique fut prononcée en 1286, la douzième est postérieure à 1290. On possède également du maître liégeois divers sermons. Il n'est pas certain qu'il écrivit un traité contre les ordres mendiants et une série de questions qui font suite à l'exemplaire d'une *Summa contra Gentiles* légué par lui à la Sorbonne.

333. Signification philosophique. — Comme tous les maîtres en théologie de ce temps, Godefroid n'est pas un simple théologien. Ses quodlibets révèlent une personnalité scientifique complexe, tour à tour théologien dogmatique, moraliste, juriste, canoniste, philosophe, pamphlétiste et publiciste. Avec une indépendance de langage où personne ne l'a dépassé, il donne son avis sur les questions d'ordre disciplinaire qui passionnaient alors les milieux universitaires. Il critique ouvertement Étienne Tempier d'avoir porté contre le thomisme des condamnations intempestives, et plus vivement encore son successeur, Simon de Bucy, qui les laissait subsister. Il critique aussi les censures de J. Peckham et apprend qu'à Paris on n'en tenait pas compte. Par contre, il prend franchement parti contre les privilèges des mendiants.

Le fond de la scolastique de Godefroid est le thomisme. Adversaire résolu de Thomas sur le terrain des privilèges ecclésiastiques, il a laissé du grand philosophe que fut le Docteur angélique des éloges superbes. Mais le thomisme de Godefroid est nuancé : d'abord par une série de solutions propres sur des questions non constitutionnelles ; ensuite par son attitude combative vis-à-vis des maîtres contemporains en vue dans la faculté (Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Thomas Sutton et surtout Henri de Gand [1]) ; enfin par des réserves et des hésitations au sujet des innovations introduites par Thomas dans la scolastique. Ces indécisions, tout en étant un signe de faiblesse chez Godefroid, montrent bien qu'il apparaît à un tournant de l'histoire intellectuelle du XIIIe s. : le thomisme est lancé, mais entre le jour où il fut constitué et celui où il put se dire le vainqueur des écoles, il y a une période de transition dont Godefroid est une figure significative.

334. Doctrines philosophiques. — I. Métaphysique et théodicée. — Pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence. Sur ce point important, qui le sépare du thomisme, Godefroid s'accorde avec Henri de Gand. Il ne recule devant aucune conséquence du principe et multiplie les actes existentiels de l'être concret, même dans l'ordre accidentel : *tot sunt esse quot essentiae* [2]). Ce qui ne l'empêche pas de discuter et de rejeter les

[1]) Une ancienne table que nous publierons en appendice aux Quodlibet de G. de Fontaines signale les principaux points de doctrine où celui-ci combat S. Thomas, G. de Rome, Jacques de Viterbe, Thomas Sutton. — [2]) *Quodl.* III, 1, p. 305, éd. De Wulf et Pelzer. « Praeter hoc esse (substantiale) sunt plura esse secundum quid et tot quot sunt ibi formae accidentales ». *Quodl.* III, 4, p. 311.

formules du théologien gantois, la distinction de l'essence et de l'existence ne reposant, à son avis, que sur une manière de parler. Le principe d'individuation n'est pas la matière première (contre Thomas), mais la forme substantielle. La hiérarchie des essences contingentes a des limites : un processus à l'infini, à la manière dont l'entend Gilles de Rome, implique contradiction. De la même manière que Henri de Gand, et pour les mêmes raisons, Godefroid n'admet pas que les individus aient en Dieu une idée propre, distincte de l'idée de leur espèce (p. 442).

II. Physique. — Sans compter que Godefroid défend l'hypothèse de la simplicité des substances astrales (p. 340), il professe sur le devenir des êtres corporels une théorie de la transsubstantiation, qu'il surajoute à celle de la generatio, et qu'il a été seul à défendre : un corps existant peut être converti en un autre corps existant, de sorte que la substance de la première chose, convertie, demeure tout entière de quelque façon dans la seconde, l'une et l'autre préexistant à l'opération. La nature ne nous offre pas le spectacle de pareils phénomènes, mais ils appartiennent à Dieu, dont la toute-puissance peut réaliser ce qui n'est pas contradictoire. La chose à convertir devant être l'autre chose en puissance, — au nom d'un principe de métaphysique, — les deux êtres doivent convenir in materia [1]). Voilà pourquoi Dieu pourrait changer un œuf en un bœuf, mais non un corps matériel en un ange, ou inversement. Avouons que pour expliquer par la philosophie l'évolution de la nature, la generatio de la scolastique est suffisante, et la transmutatio que Godefroid veut légitimer peut être biffée de la cosmologie.

III. Psychologie. — Les prédilections de Godefroid vont aux problèmes du jour, à ceux qui marquent le heurt des écoles. Au nom du principe « quidquid movetur ab alio movetur », il réfute vigoureusement l'idéogénie augustinienne que professe Jacques de Viterbe [2]), l'illumination spéciale de Henri de Gand [3]), et la fausse interprétation des espèces intentionnelles accueillie par Henri de

[1]) *Quodl.* V, 1 et X, 1. — [2]) *Quodl.* IX, 19. — [3]) *Quodl.* VI, 15.

Gand et bien d'autres [1]). Godefroid expose l'idéologie avec une clarté et une pénétration que nous n'avons rencontrées chez aucun scolastique [2]). Pour accorder les classifications aristotéliciennes des facultés de l'âme avec la division tripartite de S. Augustin, il identifie la *memoria* de celui-ci avec les deux intellects de celui-là [3]).

Plus encore dans l'étude de la volonté que dans celle de l'intelligence, Godefroid s'en prend directement à Henri de Gand. Presque tout le sixième quodlibet est consacré à l'exposé et à la critique de son volontarisme, auquel il oppose l'intellectualisme le plus entier ; plus entier même que celui de Thomas d'Aquin. Car non seulement la volonté n'est pas *simpliciter activa* (Henri de Gand), mais même dans la volition libre des moyens qui conduisent à la fin, Godefroid n'admet pas d'automotion, et il a pour la solution thomiste (p. 418) des jugements sévères [4]). La volonté est *simpliciter passiva,* elle est toujours *déterminée* par l'entendement, même quand elle suit librement cette détermination. Après cela il est superflu d'ajouter que Godefroid accentue les autres formes de l'intellectualisme.

Tout en réservant ses préférences à la théorie thomiste de l'unité de forme dans l'homme, Godefroid se déclare incapable de réfuter les arguments du pluralisme. Il ne s'est jamais départi sur ce point d'une attitude hésitante et expectative.

II. — GILLES DE ROME

335. **Vie et œuvres.** — Gilles de Rome (Aegidius Romanus, appelé Colonna par un Augustin du XIVe s.), né avant ou en 1247, mort en 1316 (doctor fundatissimus), est la première personnalité philosophique d'un ordre nouvellement fondé (1260), les Ermites de S. Augustin. Il suivit assidûment les leçons de Thomas d'Aquin et après le départ de celui-ci (1272) remplit les fonctions de bachelier, sans doute sous un maître séculier. Il est revêtu de ce titre en 1276-

[1]) *Quodl.* IX, 19. — [2]) *Quodl.* V, 10. — [3]) *Quodl.* V, 8. — [4]) « Qui vero ponunt quod movetur (voluntas) ab uno quasi a fine et non ab aliis videntur ponere *irrationabilia* et *contradictoria :* ubi invenitur eadem ratio movendi ponendum est quod si unum movet quod et aliud ; et manifestum est autem quod voluntas deliberativa nunquam vult aliquid nisi secundum modum et formam apprehensionis. » *Quodl.* X, 14 (d'apr. ms. Bibl. nation. Paris, no 15842).

1277, au moment où des événements critiques vinrent enrayer son professorat. C'était le moment où E. Tempier, après avoir interdit plusieurs thèses thomistes, songeait à donner force de loi dans son diocèse aux censures d'Oxford. Indigné, Gilles prit la défense de son maître Thomas d'Aquin, et non content de qualifier sévèrement les conseillers de l'évêque (capitosi, p. 432), il écrivit un traité *contra gradus et pluralitates formarum*, où il va jusqu'à qualifier de contraire à la foi la doctrine du pluralisme que Tempier voulait accréditer dans les écoles [1]). Gilles revendique la liberté scientifique dans les questions qui n'engagent pas le dogme et ne mâche pas ses paroles à l'endroit de ceux qui prétendent vinculer la pensée [2]). L'évêque, semble-t-il, demanda une rétractation au bouillant bachelier, et comme celui-ci s'y refusa, Tempier sévit en lui appliquant la pénalité dont Kilwardby menaçait les professeurs récalcitrants : refus de conférer la maîtrise aux bacheliers et leur exclusion de l'université [3]). Nous savons en effet que de 1281 à 1285, Gilles est absent de Paris. Il y revint dans de fâcheuses conditions. Une lettre du pape Honorius IV enjoignit aux autorités parisiennes de conférer la licence à Gilles au prix d'une rétractation publique à laquelle celui-ci se soumettrait, et dont l'évêque, le chancelier, et les maîtres en théologie fixeraient la teneur [4]). Cette rétractation, qui se rapportait sans nul doute à la question des formes, eut lieu vraisemblablement en 1285, et Gilles reçut la licentia docendi [5]). De son vivant un chapitre général, tenu à Florence, en 1287, rend hommage à sa réputation mondiale (doctrina mundum universum illustrat), et enjoint à tous ceux qui portent l'habit de l'ordre de souscrire, non seulement aux doctrines que Gilles avait déjà consignées dans des livres, mais même à celles qu'il professerait à l'avenir (sententias scriptas et scribendas [6])! En 1291, Gilles occupe encore son magistère. Puis il fut successivement élu général l'année suivante, et, en 1295, archevêque de Bourges [7]). Directeur général des études à Paris, il est investi d'un crédit illimité dans le choix des futurs bacheliers et maîtres de l'ordre [8]), et on le voit en relations avec Simon de Bucy et Philippe IV [9]).

Les six *quodlibets* de Gilles de Rome, fruit de son enseignement comme maître, sont fort connus et ont reçu de nombreuses éditions. La *relatio* sur le concile de Paris de 1286 — œuvre présumée de Godefroid de Fontaines — nous apprend que postérieurement à cette date (postea) on put entendre sur la question des privilèges une dispute quodlibétique de Gilles qui se voit décerner cet éloge peu banal : « qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur [10]) », et dans laquelle — chose bizarre — Gilles se prononça contre la thèse des orders mendiants.

[1]) « Ponere plures formas contradicit fidei catholicae » edit. Venise, 1502, fol. 211 v. — [2]) « Taceant ergo sic loquentes,... suam imbecillitatem ostendunt », fol. 206 v. — [3]) Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*. Mandonnet est le premier qui ait interprété de façon satisfaisante le départ de Gilles et sa rétractation. — [4]) *Chart.*, I, 626, 633 et 634. Cf. d'Argentré, *Coll. judic.*, I, 235. — [5]) *Chart.*, I, 406 et II, 12. — [6]) II, 12. Mêmes prescriptions dans le chapitre de Ratisbonne en 1290, II, 40. — [7]) *Ibid.*, n. — [8]) II, 39. — [9]) II, 61-62. — [10]) II, 10.

Parmi les autres œuvres de Gilles, notons des commentaires sur les traités logiques d'Aristote, et sur la physique, la rhétorique, le *de anima*, le *de generatione ; quaestiones de materia coeli, de intell. possibilis pluralitate* (contre Averroës), *q. metaphysicalis de regimine principum*, des comment. sur les 3 premiers livres des Sentences, *q. de esse et essentia, de cognita. angelorum, de partibus philsophiae essentialibus*. Le *de gradibus formorum* est parfois faussement attribué à S. Thomas.

336. Doctrines philosophiques. — Gilles professe un thomisme éclectique, insuffisamment connu. Mais son éclectisme est le fruit d'une faiblesse d'esprit, et n'a rien de la trempe personnelle d'un Henri de Gand ou d'un G. de Fontaines. Il adopte des solutions fondamentales du thomisme (distinction réelle de l'essence et de l'existence et de la substance et de ses facultés, simplicité substantielle des êtres immatériels, rôle de la *materia signata* dans l'individuation, possibilité d'une création éternelle), mais avec indécision et incohérence. Sa rétractation imposée le gêne visiblement. Il a varié de doctrine sur la question des formes [1]) et sur diverses doctrines visées par la condamnation de Paris. D'autre part, il fait retour à la thèse des *rationes seminales*, et introduit des illogismes dans la théorie idéologique des deux intellects [2]).

Le traité *de partibus philosophiae essentialibus* reproduit la classification des sciences philosophiques en honneur au XIII[e] s. (**245**), mais Gilles met en lumière les bases psychologiques de

[1]) Le traité *de erroribus philosophorum* qu'on attribue faussement à Gilles combat l'unité des formes, tandis que le *de gradibus formarum* la défend. De Wulf, *Le traité de unitate formae de G. Lessines*, p. 176. — [2]) Pour concilier avec la trilogie augustinienne des puissances de l'âme (memoria, intellectus, voluntas) l'idéologie d'Aristote, Gilles aurait identifié l'intellect agent et l'intellect possible. Selon Werner qui lui attribue cette théorie *(Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, pp. 23, 130) Gilles aurait, en d'autres endroits, maintenu la distinction réelle des deux intellects. D'après le même auteur, l'image de la Sainte Trinité en nous n'affecterait pas l'essence de l'âme, mais uniquement ses pouvoirs d'opération ; et ce serait là une différence entre sa doctrine et celle de Thomas (p. 20). De même, tout en admettant que l'existence de Dieu est démontrée a posteriori, la proposition « que Dieu existe » est *per se nota*, au moins pour les sages. L'exposé de Werner est difficile à comprendre. En théologie, Gilles accentue le caractère effectif et pratique, plus tard le caractère spéculatif. C'est une nouvelle variation.

cette classification, et à ce titre l'opuscule contient des vues originales. Au rapport de M. Baur, c'est le dernier traité du genre auquel on peut attribuer ce mérite [1]).

337. Jacques de Viterbe. — Proclamé docteur officiel des ermites augustiniens, Gilles devint le chef d'une *Schola* qui prit une large extension au siècle suivant. Un de ses premiers disciples fut JACQUES CAPOCCI DE VITERBE (Jacobus de Viterbo, doctor speculativus), qui dut passer également pour un des brillants sujets de l'ordre, puisque, en 1293, il fut chargé d'une chaire magistrale à Paris. Il enseigna à côté de son maître, comme lui échangea le bonnet de docteur contre une mître d'évêque [2]), et comme lui rédigea des disputes quodlibétiques. En effet, dans la taxe officielle de la librairie académique, éditée par l'université le 25 février 1304, on voit que les Quodlibets de Jacques, comme ceux de Gilles de Rome et de Godefroid de Fontaines, sont rangés parmi les ouvrages classiques. Il composa en outre un *compendium* des Sentences de Gilles. En 1295, l'ordre lui enjoignit de publier ses propres œuvres *in sacra pagina* [3]). Jacques semble se rallier le plus souvent aux doctrines de Gilles. Jusqu'ici ses œuvres sont inédites et négligées.

III. — HENRI DE GAND

338. Vie et Œuvres. — La critique a bouleversé la biographie de HENRI DE GAND, le *doctor solemnis* [4]), et ruiné l'ancienne légende qui faisait de lui un membre de la famille gantoise des Goethals, incorporé dans l'ordre des Servites et membre de la Sorbonne. L'année de sa naissance est inconnue. Chanoine de

[1]) BAUR, *op. cit.*, pp. 380-384. Voici la classification de Gilles. Philosophia : I. Scientia de entibus causantibus nostram scientiam (speculativa) : Physica — Mathematica — Theologia. II. Scientia de entibus causatis a nobis (practica) : de intentionalibus (logica), — de realibus (moralibus). Baur mentionne, en leur déniant toute originalité, un traité d'ARNULFUS PROVINCIALIS et quelques opuscules anonymes consacrés à la même matière. — [2]) Il est archevêque de Bénévent en 1302, puis à Naples (1302 + 1308). *Chart.*, II, p. 62. — [3]) *Ibid.* — [4]) « Magister solemnis, qui tunc actu disputabat et habuit totum studium » dit de lui Thierry de Fribourg (Chap. IV, art. 2). KREBS, *Meister Dietrich*, etc., p. 10.

Tournai en 1267, archidiacre de Bruges en 1276, il joue, à partir de cette époque, un rôle prépondérant dans l'Université de Paris. Il intervient en effet dans plusieurs importantes décisions ; notamment, en 1282, il se déclare ouvertement contre les privilèges ecclésiastiques des ordres mendiants. Docteur en théologie en 1277, il meurt en 1293. Ses principales œuvres sont la *Somme Théologique* et surtout les *XV Quodlibet*, qui présentent un tableau intéressant des questions controversées à Paris, à la fin du XIIIe s. [1]). Plusieurs de ses disputes quodlibétiques ont coïncidé avec celles de son compatriote. G. de Fontaines, et la correspondance de thèses défendues par l'un et critiquées par l'autre n'est pas douteuse.

339. Signification philosophique. — Aux mêmes titres que G. de Fontaines, Henri de Gand est une personnalité complexe. En philosophie, il est plus original que ce dernier, et à tous égards plus remarquable. Sa signification dans l'histoire de la scolastique dérive d'une série de thèses personnelles qu'il a su brillamment défendre, sans réussir à les faire prévaloir. En plus d'un point cependant, il est le précurseur de Duns Scot. Il s'attache, dans le répertoire scolastique, à quelques questions préférées qui reviennent sans cesse et qu'il emprunte le plus volontiers à la métaphysique et à la psychologie. Rien ne justifie la réputation de platonicien qu'on lui a souvent faite. Il reprend un bloc compact de théories augustiniennes en vogue dans l'ancienne solastique, mais il sait leur donner un tour personnel, et les adapter au reste de sa scolastique, qui demeure avant tout péripatéticienne. Certaines doctrines thomistes l'ont vivement impressionné, p. ex. l'unité des formes, et bien qu'il ne partage pas de toutes pièces les vues du maître dominicain, il s'est abstenu de prendre position dans les intrigues dirigées contre lui.

340. Doctrines philosophiques. — I. Théodicée et métaphysique. Henri de Gand résout, en pleine harmonie

[1]) Il existe de lui, en manuscrit, un *Commentaire sur la Physique d'Aristote* et un *Traité de Logique*. La bibliothèque de l'Escorial possède des *quaestiones super metaphysicam Aristotelis*. Le *liber de scriptoribus illustribus*, qu'on lui a longtemps attribué, n'est probablement pas son œuvre.

d'idées avec S. Thomas, la question des rapports de la philosophie et de la théologie, et nous signalons le début de la *Somme*, où il expose les relations des deux sciences, comme un modèle du genre (246). En théodicée, il s'élève contre la thèse thomiste de la possibilité d'une création éternelle ; il croit que Dieu peut produire directement les opérations des causes secondes, et — contrairement à Duns Scot — que l'esprit humain peut se démontrer à lui-même cette possibilité. Spécifique est sa conception de la science divine. De même que Dieu, dit-il, n'a pas d'idée du nombre, mais plutôt du continu comme tel, de même il ne connait pas les individus par une idée distincte, mais par l'idée commune de l'espèce *(species specialissima)*. Cet enseignement rend-il compte de l'individualité des êtres naturels, que le docteur gantois pose en principe, suivant les théories générales du réalisme thomiste ? Il est difficile de l'admettre [1]). D'autre part, cette conception de Henri de Gand s'accorde sans peine avec sa théorie du principe d'individuation. Adversaire de la doctrine thomiste, que l'autorité venait d'ailleurs de condamner (p. 428), il tient que les individus n'ont pas de propriétés essentielles positives, autres que celles de l'espèce [2]). Le principe de l'individuation n'est pas la matière ; il réside dans une propriété du *suppositum*, comme tel, assurant à celui-ci sa distinction de tout autre être.

Forme et matière, acte et puissance sont des couples d'idées corrélatifs, mais pas absolument convertibles. Car les anges sont des formes subsistantes et, d'autre part, la matière pourrait exister sans forme substantielle, s'il plaisait au Créateur de déroger aux lois naturelles (contre Thomas). Et comme la quantité est un attribut du *compositum* et non de la matière, il suit que la possibilité même de l'existence séparée de la matière entraîne la possibilité de l'existence du vide.

[1]) Duns Scot, qui critique volontiers Henri de Gand, le reprend victorieusement sur ce point. V. *In I l. Sent.* dist. 36, q. 4, p. 102 (éd. Venise 1598). — [2]) Nihil rei addunt individua super essentiam speciei ad id quod est reale in ipsa *Quodl.* VII, 1 et 2.

Même dans le composé substantiel, la matière a son *existence* propre, — en vertu de ce principe, sur lequel Henri se plaît à revenir : *Esse sunt diversa quorumcumque essentiae sunt diversae*. A tout élément réel revient une existence distincte. C'est la négation de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Elles ne diffèrent que par la pensée qui les atteint (sunt diversa intentione). Dans l'homme, où il faut distinguer une matière première, une forme de corporéité et une âme spirituelle, l'existence est une agglutination de *trois existences partielles*. Ceci nous amène à la

II. Psychologie. Sur la nature de l'homme, sa thèse la plus originale est celle de la *forma corporeitatis*, existant à côté de l'âme, et nécessaire à ses yeux, pour assurer aux générateurs d'une part, à Dieu d'autre part, une intervention efficace dans la production de l'être humain [1]). C'est la seule exception admise par le docteur solennel au principe de S. Thomas de l'unité de la forme. Mais elle suffit pour différencier la métaphysique des deux philosophes.

Dans la théorie de la connaissance, une fois de plus nous voyons apparaître la fausse notion des *species impressae* (p. 415). Henri introduit un *substitut* de l'objet dans le fonctionnement de la sensation ; mais, dans la genèse de la connaissance intellectuelle, il rejette les *species* comme un rouage inutile. Pourquoi ? Parce que l'espèce sensible, dit-il, « transformée » par l'intellect actif, suffit à déterminer l'entendement.

D'autres thèses de psychologie sont pénétrées d'augustinisme. C'est ainsi que la mémoire intellectuelle reçoit une place importante, à côté de l'intelligence et de la volonté. Avec l'évêque d'Hippone, le docteur solennel tient que les facultés de l'âme ne sont pas réellement distinctes. Enfin et surtout, le début de la *Somme théologique* contient une paraphrase brillante et originale

[1]) Henri invoque d'autres arguments, notamment la nécessité d'expliquer l'incorruptibilité du corps du Christ dans l'intervalle de sa mort et de sa résurrection, et son identité pendant sa vie et après sa mise au tombeau. Voir notre *Hist. de la phil. scol.*, etc., pp. 111 et suiv.

de la théorie de l'exemplarisme. En effet, sur l'enseignement augustinien traditionnel (p. 336), Henri greffe une théorie de l'*illumination spéciale*, qui nous ramène à D. Gundissalinus et à G. d'Auvergne. Par le travail spontané de l'intelligence nous connaissons les êtres, et dès lors nous pouvons atteindre le vrai. La nature suffit à ces acquisitions fondamentales du savoir humain, et Dieu n'intervient que par son concursus *generalis* [1]). Mais : « aliud tamen est scire de creatura *id quod verum est* in ea, et *aliud est scire ejus veritatem* » [2]). Or, pour saisir la veritas des choses dans ses fondements suprêmes, c'est-à dire le rapport transcendantal des essences intelligibles et des idées divines, Dieu doit octroyer à nos intelligences un surcroît de lumière. L'intelligence serait incapable de ce « retour synthétique » si, outre l'habilitation générale que lui donne le concours divin, une lumière spéciale, que Dieu donne à qui lui plaît, n'hypertrophiait son acuité native, en l'enveloppant d'une sereine clarté [3]).

Henri de Gand est volontariste. Les relations hiérarchiques de la volonté et de la raison, écrit-il, sont celles du maître et du serviteur, mais il n'en est pas moins vrai que le serviteur précède le maître et porte le flambeau qui doit éclairer sa marche [4]). Les domaines des deux grandes facultés psychiques étant de la sorte bien démarqués, le philosophe gantois poursuit le volontarisme dans toutes ses applications. Pour établir la supériorité de la volonté, un de ses arguments est le *mode* même suivant lequel la volonté se dépense : tandis que l'intelligence est passive avant d'être active, la volonté est *simpliciter activa*, et l'exer-

[1]) « Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliquae cognoscere et hoc ex puris naturalibus... Dico autem ex puris naturalibus, non excludendo generalem influentiam primi intelligentis, etc. » *Summa Theol*, I, 2, n. 11. — [2]) *Ibid.*, n. 13. — [3]) « Nunc autem ita est quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis æternae... non tamen ipsa naturalia ex se agere possunt ut attingant illas, sed illas Deus offert quibus vult et quibus vult substrahit. » *Ibid.* n. 26. Voir l'exposé détaillé de ces théories dans nos *Études sur Henri de Gand*, Chap. IV. — [4]) *Quodl.* I, 14, in fine.

cice de son opération n'est subordonné à aucune détermination intrinsèque du dehors. Dans la volition libre — à laquelle Henri consacre de fines analyses — tout comme dans la volition nécessaire, la présentation du bien, soit partiel soit complet, n'est que la *condition* sine qua non, non la *cause*, même partielle, de la mise en œuvre de la volonté.

341. **Bibliographie**. — Études de EHRLE, v. n° **243**. Les lettres de Peckham sont publiées aussi ds WILKINS, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, II, 107; *Registrum epistolarum J. Peckham*, éd. Martin, III, 840. Quelques-unes ds *Chart.*, I. Cf. LITTLE, A. *The grey Friars in Oxford*, (Oxford, 1892). Extraits des *Quaest. super l. IV, sentent.* de G. Varo, dans Daniels, *op. cit.*, p. 89-104. — DENIFLE, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Predigerord.* v. n° **240**. Nous avons publié le *de unitate formae* de G. de Lessines, d'après deux mscrits de Paris et de Bruxelles, avec une étude. V. n° **243**. — A. LECLÈRE, *Le mysticisme catholique et l'âme de Dante* (Paris, 1906); CARBONI, *La sintesi filosofica del pensiero dantesco* (Pitigliano, 1899); BERTHIER, *La divina Comedia con commenti secondo la Scolastica*, Turin, 1893. Sur Vincent de Beauvais, étude dans la R. sciences historiques, t. 17. — DE WULF et PELZER. *Les quatre premiers quodlibets de G. de Fontaines* (T. II des *Philosophes Belges*, Louvain, 1904). Édit, critique d'après 4 mscrits, d'un texte « reporté ». Les *quodl.* V-VIV, rédigés par Godefroid même, sont sous presse (t. III et IV de la collection), ainsi qu'une étude approfondie sur le personnage (t. V), signée de divers auteurs. DE WULF, *Études sur la vie, les œuvres et l'influence de G. de Fontaines*, Louvain, 1904 (mém. cour. par l'Acad. de Belg.). — Les principales œuvres de G. de Rome existent en de très nombreuses éditions italiennes du XV[e] et surtout du XVI[e] s.; énumérées par WERNER, (v. ci après) pp. 16 et 17 note. La philosophie de Gilles de Rome est insuffisamment connue. LAJARD, *Gilles de Rome* (Hist. Littér. France, t. 30, pp. 421-566) ne traite que de la vie et des œuvres; WERNER, *Der Augustinismus d. späteren Mittelalters*, Wien, 1883 (t. III de la collect. Die Scholastik d. späteren Mittelalters) étudie surtout les doctrines de G. de Rome et de Grégoire de Rimini; MATTIOLI, *Studio s. Egidio Romano*, Roma, 1896; R. SCHOLZ, *Aegidius von Rom* (Stuttgart, 1902), extrait de : Die Publicistik zur Zeit Philipps d. Schönen u. Bonifaz VIII (Stuttgart, 1903); OXILIA-BOFFITO, *Un trattato inedito di Egidio Colonna* (de ecclesiastica potestate), Firenze, 1908; MANDONNET, *La carrière scolaire de G de Rome* (R. sc. théol. et philos., 1910, p. 480). Un groupe d'auteurs (Nik. Kaufmann, etc.) publient en 1904 chez Herder : *Aegidius Romanus de Colonna, Joh. Gersons, Dionys d. Karthaüsers u J. Sadolets pädagogische Schriften*, trad. allem. Catal. des œuvres de G. de Rome par Jean de Paris (Quétif-Echard, *Scriptores*, I, 503). — Les *quodlibets* de Henri de Gand ont été édités à Paris (1518) et à Venise (1608, 1613); la *Somme Théologique* à Paris (1520) et Ferrare (1646). Toutes ces édit. sont devenues très rares. DE WULF,

Études sur Henri de Gand (1895). Recherches biograph. et exposé critique de ses doctrines. Cet ouvrage est extrait d'un volume plus considérable ; *Hist. de la Philos. scolast. ds les P. Bas et la Principauté de Liège jusqu'à la Révolut. frçse* (Louvain, 1895, mém. cour. par l'Acad. de Belg.); HAGEMANN C., *De Heinrici Gandavensis quam vocant ontologismo,* (Munster, 1898).

ART. VI. — JEAN DUNS SCOT.

342. Vie et Œuvres. — JEAN DUNS SCOT naquit en 1274, d'après les uns, en 1266 d'après d'autres. On discute le point de savoir s'il vit le jour en Irlande, en Écosse ou en Angleterre. Admis très jeune dans l'ordre franciscain (vers 1290), Scot suivit à Oxford les leçons de Guillaume Ware (Varo) qui, avec P. de Trabibus, annonce l'orientation nouvelle des études franciscaines; il subit aussi l'influence de Roger Bacon, et l'esprit antithomiste de la place d'Oxford dut sans contredit inspirer plus d'une de ses critiques. Lui-même professa à Oxford en 1294, ou peut-être avant ; de là il se rendit à Paris, en 1304. Déjà à Oxford, Scot défendait l'immaculée conception de la S[te] Vierge, mais ce n'était point pour prendre en mains une cause qui lui était chère qu'il fit le voyage d'Oxford à Paris, ainsi que le raconte la légende. En 1308, Scot partit pour Cologne, sur l'ordre de ses supérieurs, et il y mourut la même année.

Scot rédigea à Oxford ses commentaires d'Aristote (la logique, le traité de l'âme et la métaphysique, ce dernier traité ayant reçu deux commentaires ; on conteste l'authenticité des commentaires sur la physique) ; son grand commentaire sur le Livre des Sentences (*opus oxoniense*) ; le *de rerum principio* ; les *theoremata*. Les ouvrages qu'il acheva à Paris furent recueillis par des disciples sous le titre *Reportata Parisiensia* ou *Opus Parisiense*. Ses *Quodlibet* (la dernière œuvre) sont les soutenances solennelles qui lui valurent à Paris le grade de docteur en théologie.

343. Caractères généraux de sa philosophie. — On peut dire que Richard de Middleton, mort presque en même temps que Scot, mais sans avoir subi son influence, est le

dernier représentant de l'ancienne école franciscaine. Il résulte, en effet, des lettres de Peckham, que déjà vers 1284, se manifestaient chez les Franciscains d'Oxford des velléités de faire une place plus grande à l'aristotélisme [1]). Mais ce fut Scot qui imprima aux études de l'ordre une *orientation nouvelle*. Il mit à la mode un péripatétisme *sui generis*, qu'il sut rendre original, même dans les théories de l'ancienne scolastique qui survivent dans sa philosophie. C'est ainsi que dans l'histoire de l'école franciscaine, les fractions philosophiques sont plus accentuées que dans l'école dominicaine.

Scot est un esprit critique d'une force peu commune. Il s'en prend à la plupart de ses contemporains, à Th. d'Aquin, Bonaventure, Gilles de Rome, R. Bacon, R. de Middleton, G. de Fontaines, et surtout à Henri de Gand. Rarement il nomme ses adversaires, mais les familiers de ses controverses ne pouvaient se méprendre sur la personnalité visée [2]). Cette revue critique, toujours courtoise, devait assurer à l'enseignement de Scot la vie et la popularité. Cependant l'étalage des opinions d'autrui, et le luxe d'arguments et de réfutations contribuent souvent à embrouiller la pensée propre du philosophe. La partie positive et constructive du système est moins développée que la la partie négative et critique : il en résulte un déséquilibre qui nuit à la valeur de l'ensemble.

La langue diffuse et peu claire, des défauts dans la méthode d'exposition rendent pénible l'étude des ouvrages de la première période. Les *Reportata* marquent un progrès sous ce rapport ; mais dans tous les écrits de Scot, l'abus des distinctions marque un retour vers les controverses dialectiques. Ses admirateurs ont appelé Scot le *docteur subtil*, mais la postérité a souvent interprété en mal un titre dont l'origine est flatteuse.

Dans ses commentaires de la pensée d'Aristote, Scot ne s'accorde pas toujours avec S. Thomas. Pas plus que lui cepen-

[1]) EHRLE, *Zeitsch.* etc., p. 191, et *Arch.* etc. V, 605. — [2]) Comme maint autre esprit critique, Duns Scot s'est adonné avec passion à l'étude des mathématiques sous l'influence principale de R. Bacon.

dant, il ne suit le Stagirite les yeux bandés, ainsi qu'on pourra s'en convaincre par un exposé succinct de la synthèse scotiste.

Au demeurant, cette synthèse n'est qu'une « nuanciation » de la grande synthèse scolastique, et si on remonte à ses principes, on délimite sans peine le fonds qui lui est commun avec le thomisme. « La divergence commence quand, de ce fonds commun, les deux docteurs cherchent à élargir le domaine de la science et de la vérité » [1]).

Quelles sont ces divergences principales ?

344. **Rapports de la Théologie et de la Philosophie.** — Fidèle aux thèses constitutionnelles sur la matière (**246**), Scot les amplifie dans un sens qui diffère de celui de S. Thomas. Il accentue à l'extrême la distinction de la théologie et de la philosophie. Ce n'est pas seulement leur objet formel, mais encore leur objet matériel qui diffère : la théologie est exclusivement réduite aux données *surnaturelles ;* inversement, toute vérité que la raison humaine peut découvrir par le jeu de ses puissances *naturelles* constitue la matière propre de la philosophie. D'ailleurs la science qu'est la théologie n'est ni affective (Bonaventure), ni spéculative (Thomas) ; mais pratique et moralisatrice [2]).

Ces théories nouvelles sur les rapports des deux sciences sont symptomatiques. Toutefois, la doctrine de Scot n'a rien de commun avec la théorie averroïste des deux vérités (p. 469) ; car, s'il supppime l'*harmonie* de la philosophie et de la théologie, il proclame la subordination de la première vis-à-vis de la seconde. En effet, c'est le profond sentiment de l'infériorité de la philosophie qui le pousse à éviter la possibilité même d'un conflit entre les deux sciences. Bien plus, il suspecte à l'excès les forces de l'intelligence, en rétrécissant le champ de ses investigations. La raison se voile la face devant le mystère, docile et

[1]) DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, pp. 332 et 359. Cf. PLUZANSKI, *op. cit.*, pp. 6 et suiv. ; VACANT. *op. cit.* (Ann 1888-89, p. 465). Les remarquables travaux du P. Minges aboutissent aussi à rapprocher le thomisme et le scotisme beaucoup plus qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. — [2]) *In l. sentent.* Prol. p. 4, n. 42.

respectueuse. Toute pensée de révolte est étrangère à cette attitude puisque la raison même reconnaît que rien n'est plus conforme à la raison (*rationabilius*) que la foi à la parole de Dieu.

345. **Matière et Forme.** — Scot s'autorise sans détours d'Avicebron (**225**), qu'il prend pour un philosophe chrétien [1]) : Tout être contingent est composé de matière et de forme, Scot ramène ainsi à ses origines véritables une théorie que ses prédécesseurs rattachaient à Augustin, et sur ce point d'histoire, il s'accorde avec S. Thomas (p. 406). Il faut distinguer une triple espèce de matière première : la « materia primo prima, secundo prima, tertio prima ». La *materia primo prima* fonde, dans toute substance contingente, son indétermination et sa capacité de revêtir des manières d'être. Bien que dépourvue de toute détermination, elle possède une réalité (*realitas*), dans la mesure où elle est le terme de l'activité créatrice ; et un geste du Tout-Puissant pourrait lui donner l'existence séparément de toute forme. Univoque pour tous les êtres contingents [2]), la materia primo prima est revêtue d'unité réelle, mais non d'unité numérique [3]), car on verra aussitôt que chaque être a *sa* matière et est singulier. Quand Duns Scot compare le monde à un arbre gigantesque, dont la matière primo prima est la racine [4]), et qui se ramifie en substances corporelles et suprasensibles, il ne fait pas

[1]) Il ne connaît d'autres philosophes juifs qu'Avicebron et Maimonide. L'influence d'Avicebron se manifeste principalement dans le *de rerum principio*. GUTTMANN, *op. cit.*, (nº 233), pp. 159 et suiv. — [2]) *De rer. princ.*, q. 8, art. 4. « Ego autem ad positionem Avicembronis redeo, et primam partem, scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia, teneo. » Puis : « Si ergo quaestio quaerat an omnia habentia materiam habeant unigeneam, vel univoce participent matériam, loquendo de materia 1º 1ª quae est in omnibus, dico quod sic. » — [3]) Non oportet dicere quod omnia sint idem numero sicut membra unius corporis, quia illa materia non habet unitatem numeralem saltem actu signato, sicut semen est unum numero. *Ibid.* — [4]) *Ibid.* Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia ; frondes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis ; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus Dei, aut immediate... aut mediantibus agentibus creatis.

une déclaration de réalisme outré, mais il recourt à une image pour opposer Dieu au fini d'une part, pour montrer d'autre part ce qu'il y a d'homogène dans le créé. — La *materia secundo prima*, douée des attributs de la quantité (contracta), suppose l'information d'une forme corporelle et par conséquent n'existe que dans les corps : elle correspond à la matière première de Thomas d'Aquin [1]). Enfin la *materia tertio prima* sert de substratum aux modifications accidentelles de corps déjà constitués.

Scot élargit de même la notion de la forme. Toute forme substantielle est principe d'une détermination intrinsèque de la matière, mais pas de *toute* sa détermination. Il y a une pluralité, une *hiérarchie* de principes déterminants dont la supérieure contient l'inférieure, depuis les formes génériques et spécifiques jusqu'à la forme individuelle, la dernière et la plus élevée, principe de la perfection terminale. Elles sont une même chose, mais suivant d'irréductibles formalités.

346. Essence commune et essence individualisée. — Tout être existant est singulier. Une substance corporelle possède *sa* matière, *ses* formes et la notion de matière ou de forme universelle est un produit de l'entendement [2]). Duns Scot n'est pas autrement réaliste que Thomas d'Aquin et les autres docteurs scolastiques du XIIIe s. [3]). Mais de nouveaux aspects se découvrent dans sa métaphysique, quand on rapproche la quiddité essentielle des êtres de leur unité et du principe de leur individuation.

De l'unité. D'abord l'essence, par exemple l'*humanitas*, qui revêt nécessairement ou la singularité dans le monde des existences, ou l'universalité dans celui de nos concepts, est quelque

[1]) Voco materiam primo primam subjectam quamdam partem compositi habentem actum de se omnino indeterminatum... sed illum actum habet a Deo efficiente ; actum vero talem vel talem, habet a forma per quam et cum qua subsistit in composito.. Dicitur autem materia secundo prima, quae est subjectum generationis et corruptionis quam mutant et transmutant agentia creata. *Ibid.* Q. 8, art. 3. — [2]) Haec est natura universalis, cujus realitas est in re sed ratio formalis ab intellectu abstrahente, q. 18, art. 2.— [3]) Ces notions sont clairement exposées dans P. MINGES, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*, Beitr. Gesch. Phil. Mitt. VII, 1, 1908.

chose par elle-même (*secundum se*), indépendamment de la double détermination qu'elle reçoit ; comme telle, elle possède non pas seulement une unité de raison (*unitas rationis tantum*), ainsi que l'enseigne Thomas d'Aquin, mais une unité ontologique — moindre que l'unité individuelle et numérique de l'être, puisqu'elle implique l'impossibilité de donner le complément d'actualité qui constitue cet individuel [1]). Voilà comment Scot distingue entre la *res*, le réel individuel, et les *realitates* ou *formalitates* ayant leur valeur ontologique dans cet individuel : dans tout individu, p. ex. tel homme, il y a une *realitas* générique et spécifique, commune, et une *realitas* individuelle « quarum haec formaliter non est illa » [2]). Duns Scot fait cette application typique : que si Dieu appelait à l'existence une matière (1° 1ª) isolée, il y aurait encore en elle une matière générale et un élément d'individualité, et deux formalitates d'un même être. Telle est la célèbre *distinctio formalis a parte rei*. A la différence de la *distinctio realis* qui existe entre deux choses réellement diverses, de la *distinctio rationis* qui multiplie les concepts d'une même chose, pour la considérer sous des points de vue différents *(d. rationis cum fundamento in re)* ou identiques *(d. rationis sine fundamento in re)*, la distinctio formalis a parte rei porte dans une même substance individuelle, sur des formalités objectives qui y sont réalisées, indépendamment de tout acte intellectuel.

La distinctio formalis a parte rei régit les compositions internes de l'essence : si entre matière et forme il y a une distinction réelle, il n'en est pas ainsi entre les diverses formes génériques, spécifiques, individuelle d'une même substance, bien

[1]) Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis. *Rep.* l. 7, q. 18, n. 7. Licet enim (natura) nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum « esse » extra animam reale : et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur. *In l. sent.* 2, dist. 3, q. 1, 7. — [2]) Quodlibet commune et tamen determinabile adhuc potest distingui, quantumcumque sit una *res*, in plures *realitates*, formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa, *Ox.*, l. 2, dist. 3, q. 6, n. 15.

qu'il faille les considérer autrement que de simples concepts d'une même chose. Ce sont autant de *realitates* dans une même *res,* dont l'une n'est pas l'autre a parte rei, l'être corporel n'étant pas identique à l'être végétatif, ni le sensitif au corporel, ni le rationnel au sensible. Ces *realitates,* comme l'animalité, la corporéité, ne sont ni séparées ni séparables, même par Dieu. Dans la nature l'individu seul apparait et disparait, et les formalitates y sont unies de telle façon que l'une constitue une *unité d'individu* avec toutes les autres, « de même que la forme spécifique du blanc ne forme qu'un avec la nature de la couleur » [1]).

Le principe d'individuation est l'effet de l'ultima realitas entis, de la forme complète et parfaite s'unissant à telle matière. Cette forme imprime à l'essence spécifique son sceau définitif *(contrahere speciem),* et la détermine à être *tel* individu, *ad esse hanc rem :* l'haecceitas[2]) est le principe d'individuation. D'après cela, les créatures immatérielles et les âmes humaines séparées sont individualisées dans des espèces.

Scot se refuse d'admettre une distinction réelle entre l'essence et l'existence. « Simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia » [3]). D'où il suit que tout élément de réalité a son être existentiel propre : « Omne ens habet aliquod esse proprium » [4]).

347. **Théodicée.** — Pour démontrer Dieu, Scot ne produit pas de preuves nouvelles. Il s'appuie sur la causalité que le cosmos exige, sur sa finalité, et sur la hiérarchie des perfections. On sait qu'il essaya de « colorer » l'argument anselmien pour lui trouver un sens sortable [5]).

Les multiples perfections divines se compénètrent dans l'unité de l'Essence infinie. Sur cette doctrine commune, D. Scot ente quelques thèses nouvelles, suivant l'économie de sa métaphysique. D'abord il introduit la distinction *formelle a parte rei* entre les

[1]) *Rep.* l. 2, dist. 12, q. 8, n. 8. — [2]) Le mot est de Scot. — [3]) Ox. l. 4, d. 13, q. 1. — [4]) *Ibid.* d. 43. q. 1. — [5]) Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili, Prosl. 2, et intelligenda est ejus descriptio sic : Deus est, quo cogitato sine contradictione majus cogitari non potest sine contraditione. *In Sent.,* I, d. 2, q. 2.

attributs divins. De plus, il pose en thèse l'univocation du concept d'être. Dans l'ordre *réel,* Dieu possède l'être à titre primordial *(per se),* la créature, à titre secondaire. L'être de Dieu est la mesure, l'être de la créature, le mesuré, et ce n'est qu'en vertu d'une participation analogue que l'être convient au créateur et à la créature. Mais de ces deux êtres, si divers, l'intelligence possède un concept commun abstrait, qui s'adapte à l'un et l'autre de façon univoque, car sinon toute connaissance de Dieu serait impossible : l'être est univoque dans le domaine logique, analogique dans le domaine réel [1]).

Plus hardi que S. Thomas, en accordant à l'homme, dans les limites indiquées, une connaissance de l'être divin, Scot, d'autre part, déprécie nos facultés intellectives, en leur refusant le pouvoir de démontrer la *vie* de Dieu et une *omnipotence* capable d'accomplir directement les actions des causes secondes. Conformément à sa théorie générale sur les activités des substances spirituelles, il place la volonté de Dieu au-dessus de l'intelligence, et fait de la liberté un attribut essentiel de toute volition divine. On retrouve cette même idée dans les rapports de Dieu et du monde.

Les idées divines ne sont pas l'essence même de Dieu — ce qui, d'après Scot, impliquerait une dépendance objective de l'essence divine vis-à-vis de la créature, avant tout acte d'intellection, — mais des présentations objectives de la créature dans l'intelligence divine [2]). C'est une nuanciation de la théorie de l'exemplarisme.

L'existence des créatures repose sur un décret de la liberté divine. Or l'existant seul a une bonté propre et réelle. Dans ce sens la bonté des choses, leur nature, et notamment les limites de la vie naturelle et surnaturelle, la loi morale, la constitution de la société civile dépendent de la volonté et non de l'intelligence de Dieu. S'il en était autrement, la bonté et la nature *idéales* des choses obligeraient Dieu à les réaliser, ce qui est inadmissible. En d'autres termes : l'existence des êtres contingents dépend du

[1]) Cf. P. Minges, *Beitrag z. Lehre des D. Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes* (Philos. Jahrb. 1907, p. 306-323). — [2]) *Report.* 1, dist. 36, q. 2.

vouloir de Dieu, mais ce vouloir ne se détermine pas sans raison. C'est la solution foncière du thomisme [1]).

Ajoutons que Scot combat les arguments invoqués par Henri de Gand pour démontrer que la création est temporelle, et penche vers la solution thomiste. Enfin, ce même souci de sauvegarder dans l'homme la liberté essentielle à tout vouloir, fait de Scot l'adversaire de la prémotion physique.

348. Principes généraux de la Physique. — D. Scot renie franchement la théorie des *rationes seminales,* chère à l'ancienne école franciscaine ; il ébrèche le grand argument [2]) sur lequel se basait S. Bonaventure pour admettre dans la matière une *inductio formarum.* Personnellement, dans le jeu combiné des trois facteurs qui concourent à la génération, D. Scot est tenté d'accentuer l'intervention divine (p. 339).

L'activité vitale est irréductible à la plasticité du corps dans lequel elle s'épanouit ; elle révèle une perfection supérieure. Voilà pourquoi, à côté de la forme de matérialité, tout organisme a une forme vitale. D. Scot est plus large que Henri de Gand ; mais il n'admet pas la nécessité de multiplier les principes substantiels dans les mixtes (A. de Halès, Albert le Grand), et a fortiori dans les corps simples (S. Bonaventure).

349. Psychologie. —Quand on oppose D. Scot à S. Thomas, on accentue volontiers leur divergence en matière de psychologie ; il importe de ne pas oublier qu'ici aussi les deux chefs d'école souscrivent à des principes communs. Cette réserve faite, signalons les théories caractéristiques de la psychologie scotiste. Elles se rapportent à la nature de l'entendement et de la volonté, à la

[1]) Il y a accord *sachlich,* conclut P. MINGES, *Der Gottesbegriff d. D. Scotus auf seinem angeblich excessiven Indeterminismus geprüft* (Wien 1906). Chap. V. Du même : *Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes noch D. Scotus* (Phil. Jahrb. 1906, pp. 338-347), où il montre que la moralité dépend en première ligne de l'objet et de la fin, conformément au dictamen de la raison. D'après Minges, Vacant a mal compris l'indéterminisme de Dieu. — [2]) Neque est necessaria haec ratio seminalis ad vitandam creationem aut annihilationem. *Report. Paris.* L. II. Dist. 18. Scot donne à la ratio seminalis un sens restreint et spécial.

constitution intrinsèque de l'être humain et à l'immortalité de l'âme. La *distinctio formalis a parte rei* que Scot introduit entre l'âme et ses facultés, n'est qu'une application du système méta physique exposé plus haut.

1° L'intelligence.—Soucieux de garantir à l'entendement la perception immédiate de la réalité individuelle, Scot admet, outre la connaissance abstraite et universelle des choses, fruit du savoir *distinct,* une connaissance intuitive préalable, qui représente *confusément* l'être concret et singulier *(species specialissima).* Ce concept du singulier surgit au premier contact de l'intelligence avec le dehors et se forme parallèlement à la connaissance sensible d'un objet

Bien que, *dans l'état actuel de notre vie terrestre,* les essences des choses sensibles soient le seul objet propre de notre entendement, leur intelligibilité n'épuise pas le pouvoir représentatif dont celui-ci est capable, si on le considère d'une façon absolue, comme faculté cognitive. En effet, tout ce qui a l'*être* en partage *peut* tomber sous les prises de l'intelligence humaine, le suprasensible aussi bien que le sensible [1]). Mieux qu'aucun autre scolastique, il décrit l'induction qui est le nerf des sciences expérimentales.

Les connaissances les plus élevées, comme les plus humbles, doivent leur origine au même processus génétique, et Scot fait de sévères mais justes reproches à la théorie de l'illumination spéciale, enseignée par Henri de Gand et d'autres augustiniens [2]).

2° La volonté. — Scot distingue dans la volonté, la *tendance* instinctive vers le bien en général et vers Dieu (bien total concret), de l'*acte* même de volition. La tendance est nécessaire, habituelle, ininterrompue ; l'acte est libre, intermittent. Tout acte volontaire (elicitus) est libre *per essentiam ;* la volonté est simpliciter activa. Aucun bien n'exerce sur la volonté une influence nécessitante, et toujours elle conserve son autodétermination absolue. Cela veut

[1]) «Objectum primarium potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquod statu.» *In I Sent.* D. III, q. 3, n. 24 et 25. — Cf. VACANT, *op. cit.* (Ann. Phil. chrét. 1888, pp. 450 et suiv.). — [2]) *In I Sent.* D. III, q. 4.

dire que, même devant le bien complet, la volonté peut suspendre son acte, en détournant l'attention de l'intelligence [1]), agir ou ne pas agir (libertas contradictionis) et que si elle agit elle est seule cause efficiente totale de son activité. Cela veut dire encore qu'elle seule choisit entre le bien et le mal (libertas contrarietatis) et entre deux biens (libertas specificationis). Mais le vouloir libre n'en est pas moins un vouloir motivé, et en ce sens la présentation intellectuelle du bien exerce une causalité finale, une causalité d'attrait.

3° Rapports entre l'intelligence et la volonté. Volontarisme et indéterminisme. — Le volontarisme de Scot, ou la supériorité du vouloir sur le connaître, se manifeste avant tout dans la liberté ou l'autodétermination essentielle du vouloir — en quoi la volonté diffère de l'intelligence, qui agit par nécessité de nature. La volonté commande à l'intelligence, mais non inversément. Son rôle moral est supérieur à celui de l'intelligence (contre Thomas) : parce que l'habitus de l'amour est plus noble que celui de la foi ; que les vertus morales, *habitus electivi,* ressortissent comme toute *electio,* à la volonté ; que la corruption du vouloir est pire que celle de l'intelligence ; qu'aimer Dieu est plus parfait que le connaître ; que la prise de possession formelle de la béatitude réside dans un acte de volonté.

L'indéterminisme de Scot a été faussement interprêté, par ceux qui font de la décision volontaire un acte capricieux et irrationnel. En réalité la volition, quoique libre, est raisonnée. Scot a contribué, par ses attaques contre Thomas d'Aquin, a répandre ce jugement qu'il a sur la psychologie de la volonté des conceptions irréductibles à celles de son illustre émule. Pour Thomas « voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non » [2]). Et Scot répond : « Voluntas nihil de necessitate vult ». Thomas souligne la *passivité* du vouloir vis-à-vis du bien complet, Scot l'*activité* de toute volition. On a justement remarqué que l'un et

[1]) « In potestate voluntatis est avertere intellectum a consideratione finis (ultimi), quo facto voluntas non volet finem, quia non potest habere actum circa ignotum. » *Op. cit.*, D. I, q. 4. — [2]) *S. Theol.* 1ª 2æ, q. 10, a. 2.

l'autre arrivent au même résultat [1]), et que Scot s'attaque à des formules dont il a exagéré la portée [2]).

4° L'âme et le corps [3]). — L'homme est un composé substantiel, et l'âme est la forme du corps. Mais outre l'âme intellective, il y a en nous une *forma corporeitatis* incomplète et préparant le corps à recevoir l'information de l'âme intellective dont elle est réellement distincte. L'âme intellective ne forme qu'*une* âme, avec l'âme sensible et végétative, trois formalitates d'une même réalité. Par cette multiplication de principes formels, dont la métaphysique fixe les rapports, D. Scot n'a pas voulu jeter un doute sur l'*unité* de l'être humain ou sur la compénétration intrinsèque et immédiate de tous ses éléments constitutifs. Pour se convaincre de ce dernier point, il suffit de rappeler qu'il a vivement pris à partie les doctrines de son confrère, Pierre Olivi (p. 385).

Plus singulière est l'opinion de Scot sur la vie future. Il croit, en effet, que la raison humaine ne peut démontrer péremptoirement l'immortalité de l'âme : la foi seule nous l'apprend avec certitude. Scot fait le procès des preuves invoquées par le péripatétisme, et conteste leur force démonstrative. Ses doutes ont été recueillis par G. d'Occam, et plus tard l'averroïsme et la philosophie de la Renaissance les ont exploités contre la scolastique. Mais il importe de remarquer que la thèse scotiste n'a qu'une portée négative. Sa position n'a rien d'anti-scolastique, et diffère profondément du matérialisme, qui supprime l'immortalité de l'âme, ou de l'averroïsme qui lui donne une forme impersonnelle.

350. Conclusion. — C'est dans le « formalisme », qu'il faut chercher la physionomie propre, l'originalité, et la clef de voûte de la philosophie de Duns Scot. Le formalisme nuance les doctrines péripatéticiennes, et imprègne tout le système. Par là aussi, Scot

[1]) MINGES, *Ist D. Scotus indeterminist?* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. V, 4, 1905), p. 112. — [2]) MINGES, *op., cit.* P. ex. il critique le terme *movere* qui a le sens précis d'agir par efficience, et que Thomas emploie *quasi metaphorice,* dans le sens d'attirer par finalité. Cf. *S. Theol.*, 1ª, q. 82, a. 4, qui emploie l'expression : movere per modum finis. VERWEYEN, *op. cit.*, p. 190, va plus loin et écrit qu'en combattant Thomas, Scot combat des moulins à vent. C'est de l'exagération. — [3]) Cf. STÖCKL, *op. cit.*, II², pp. 840 et suiv.

ne prend pas seulement position contre S. Thomas, mais encore contre les représentants de l'ancienne école franciscaine [1]). Grâce à de fines analyses, la métaphysique de Scot demeure une philosophie de l'individuel, et le problème de la multiplicité des éléments objectifs ou realitates est une façon d'interpréter le réel dans un même être singulier. Entre Scot et Thomas d'Aquin la distance est du coup fort diminuée ; et il en est de même sur plus d'un autre domaine où jusqu'ici on avait exagéré les divergences doctrinales des deux princes de la scolastique médiévale.

351. **Bibliographie.** — L'*Opus oxoniense* fut imprimé dès 1481, les *Reportata* en 1518 ; mais la première édition d'ensemble est celle de Lyon (1639), due aux soins de Lucas Wadding, le grand annaliste de l'ordre. Elle est simplement réimprimée depuis 1891, chez Vivès à Paris. Une édition (non critique) d'un petit traité, *Grammatica speculativa* a paru à Quaracchi en 1902 (par le P. E. Garcia). Le même réédite en 1910 les *quaestiones disputatae de rerum principio* et le *tractatus de primo rerum omnium principio,* (Quaracchi,) qui sont surtout intéressantes au point de vue philosophique. Préface peu critique sur vie et œuvres. A recommander. — Du même *Lexicon Scholasticum Philosophico, theologicum in quo termini, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones philosophiam ac theologiam spectantes a B. J. Duns Scot exponuntur,* 6 Fascicules Quaracchi, 1906-1910. Contient 1. Vie, œuvres, doctrines. 2. Édit. de Grammatica speculativa 3. Distinctiones et effata. Sert de complément à édit. Vivès. — L'index de F. de Varesio, (Venise, 1690) n'est fait que sur les l. Sentences et Quodlibeta. Très rare — P. Deodat Marie a publié *Capitalia opera B. J. Duns Scoti.* 1. Preparatio philosophica. 2. Synthesis theologica, Le Havre, 1908 et 1911 2 vol. parus. Groupement de textes. — DUHEM, *Sur les meterologic.* l. IV, *faussement, attribués à J. D. Scot* (Archiv. francisc., oct. 1910). WERNER, *Duns Scotus,* Wien, 1881 ; DE MARTIGNÉ, *op. cit.*; PLUZANSKI, *Essai sur la phil. de Duns Scot,* Paris, 1887 ; SIEBECK, *Die Willenslehre bei Duns Scot und seinen Nachfolgern* (Zeitsch. f. Philos. u. phil. Kritik. 1898, pp. 182 et suiv.) et VACANT,

[1]) Nous souscrivons entièrement à ce jugement du P. Portalié sur les rapports du scotisme et de l'augustinisme : « On a dit souvent que Duns Scot, dans son opposition au thomisme, se meut « dans le sillage de l'augustinisme ». Ce n'est exact que dans un sens très large. Scot est, lui aussi, un péripatéticien. Sans doute il semble encore subir l'influence de quelques théories d'Augustin ; il défend la prééminence de la volonté sur l'intelligence et la pluralité des formes dans les êtres. Mais sont-ce bien là des principes fondamentaux de l'augustinisme ? Est-ce même vraiment de l'augustinisme, au moins si l'on envisage l'aspect que donne à ces pensées le docteur subtil ? » *Dictionn. Théol. cath.,* aux mots : Développement historique de l'augustinisme, t. I, col. 2512.

D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme s. Thomas d'Aquin (compte rendu du IVe Congrès scientif. intern. cath. Fribourg, 1898, pp. 631-645) ; VACANT, *La philosophie de Duns Scot comparée à celle de S. Thomas* (Ann. Philos. chrét. 1887-89) ; SEEBERG, *Die Theologie des D. Scotus,* Leipzig, 1900. Le P. PARTHENIUS MINGES a redressé une foule de jugements erronés sur Scot, dans une série de travaux spéciaux de grande valeur. Voir les ouvrages cités en note, surtout les 2 études des Beitr. Gesch. Phil. Mitt. Voir en outre *Das Verhältniss zwischen Glauben u. Wissen, Theol. u. Philos. nach D. S.* (Paderborn, 1908). On attend de lui une étude d'ensemble annoncée *D. Scoti doctrina philos. et theol. quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata.* Du même : Duns Scotus, dans *Catholic Encyclopedia,* Washington ; article du P. Raymond dans *Dict. de théol. cathol.* — Nombr. études de BELMOND sur Dieu d'après D. Scot, dans R. de philos. 1908, 1909, 1910 et Études francisc. 1910. — CLAVERIE, *L'Existence de Dieu d'après D. Scot* (R. Thomiste, 1909) ; P. SYMPHORIEN, *La distinction formelle de Scot et les Universaux* (Ét. francisc., 1909) ; DESBUTS, *De S. Bonaventure à D. Scot* (Ann. Phil. Chrét., nov. 1910). Voir aussi *La Bonne Parole,* Revue Scotiste, paraissant au Havre depuis 1903.

ART. VII. — LOGICIENS ET GRAMMAIRIENS.

352. **Logiciens. Petrus Hispanus.** — L'étude de la logique, toute de préparation, était placée en dehors des grandes controverses. Plusieurs s'y sont spécialisés. La large place faite par les *lectiones* aux traités logiques (p. 307), et l'extension donnée aux *sophismata* et autres exercices dialectiques expliquent qu'un document universitaire de 1272 puisse distinguer dans les arts les *magistri naturalis scientiae* des *magistri logicalis scientiae* [1]).

Le plus célèbre logicien du XIIIe s. est PETRUS HISPANUS (p. 432). Outre des écrits sur la médecine, il est l'auteur des *Summulae Logicales,* un compendium de logique qui suffirait à montrer combien on était friand d'exercices de pure dialectique. Après un exposé des matières traitées dans la *logica vetus* et la *logica nova* (p. 307) qui occupent les six premiers traités, les suivants, ou les *parva logicalia* abordent des développements nouveaux qu'on appellera désormais *logica modernorum.* Ce sont des études sur les propriétés des termes logiques et leurs rapports avec les termes grammaticaux : de suppositionibus [2]),

[1]) *Chart.* I, 499. — [2]) Suppositio est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio. Significatio autem fit per imposi-

de relativis, de ampliatione, de appellatione, de restrictione, de distributione. Les *Summulae* de P. Hispanus furent appelés à un succès énorme, et on ne compte pas le nombre de ses commentateurs. Georgios Scholarios (Gennadius) au XVe s. les reproduit presque littéralement dans la Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην. Les *parva naturalia* contribuèrent dans une grande mesure à enlever à la logique son caractère de méthodologie scientifique, pour en faire une *sermocinalis scientia*, et sous leur influence le milieu du XIVe s. vit réapparaître le goût des subtilités.

353. Grammairiens. Siger de Courtrai. Duns Scot. — Avec le grammairien Jean de Garlande († vers 1252) se mourait à Paris l'enseignement, à la vieille mode, de la grammaire de Donat et de Priscien (cf. p. 152). Elle se revigora au contact de la logique, qui envahit ses cadres et chercha dans la justification de ses règles un nouvel aliment. La grammaire spéculative, qui triomphe à la fin du XIIIe et au début du XIVe s., est une vraie philosophie du langage, qui n'a qu'un tort : de vouloir à tout prix introduire en grammaire tout le bloc des notions scolastiques. On lui demande de justifier la liaison du mot et de la pensée, la *significatio* — de là le titre de maint traité : *de modis significandi*. Le nom et le pronom ont pour fonction de signifier le stable, le verbe et le participe énoncent le devenir ; les parties indéclinables (syncategoremata) ne sont pas de l'essence du langage. Dans le traitement détaillé de chaque partie du discours, on applique des théories comme la matière et la forme, le mouvement, les genres et les accidents [1]). Parmi les grammairiens de la spéculation, qui furent tous en même temps logiciens, citons outre R. Kilwardby, Siger de Courtrai, Michel de Marbaix, Jean de Dacie et surtout Duns Scot.

tionem vocis ad significandum rem. Suppositio est acceptio termini jam significantis rem pro aliquo. Ut cum dicitur homo currit, ille terminus homo tenetur stare pro Sorte vel Platone et sic de aliis. Unde significatio prior est suppositione. Tract. septimus (sans paginat.) édit. Anvers, 1505. — [1]) On trouvera un intéressant chapitre sur ces questions logico-grammaticales dans WALLERAND. *Les œuvres de Siger de Courtrai*, Étude, Chap. V.

SIGER DE COURTRAI [1]), doyen du chapitre de Courtrai vers 1308-1330, magister artium en 1309, procurateur de la Sorbonne en 1315, mort en 1341, est l'auteur de divers traités de logique (Ars Priorum, Fallaciae), d'une grammaire spéculative (summa modorum significandi) et d'un groupe de *sophismata* traitant des matières logiques et grammaticales [2]), tous remarquables par la précision et la clarté. L'œuvre logique de Siger s'inspire de l'esprit de la grande scolastique du XIIIe s. et ne se ressent pas encore des innovations que le compendium de P. Hispanus devait mettre à l'ordre du jour. Sa spéculation grammaticale est une justification philosophique des règles grammaticales de Donat et de Priscien.

MICHEL DE MARBAIX est plus prolixe et aussi plus déductif que son compatriote belge, et ses interprétations philosophiques des anciens grammairiens sont souvent forcées et plus factices [3]).

La production la plus parfaite dans le groupe des grammaires spéculatives est le petit traité de DUNS SCOT, de modis significandi sive grammatica speculativa [4]). Précise et sobre, l'œuvre de Scot légitime Donat tout en traitant les questions grammaticales de façon personnelle. C'est une remarquable philosophie de la grammaire.

Le renfort de la spéculation retarda le discrédit des grammairiens classiques, mais ne l'empêcha pas. Donat et Priscien, bannis en 1328 de l'université de Toulouse, le furent à Paris, en 1366.

354. Bibliographie.—THUROT, *Not. et extr. de divers mss. latins pr servir à l'hist. des doctrines grammaticales du m. âge*, Paris, 1868 ; PAETOW, *op. cit*, nº 236. — Nombr. édit. des *Summulae* de P. H. au XVe et XVIe s.; STAPPER, *Die Summulae logicales des P. Hispanus*, Freiburg, 1897, et *Papst Johann XXI* (Kirchengesch. Abhandl. de Sdralek, 1898); WALSH, *John XXI, philosopher, physician, pope*

[1]) On a définitivement dissipé la confusion de Siger de Courtrai et Siger de Brabant Suivant Vercruysse (nº 355), Siger de Courtrai s'appelait aussi Siger de Gulleghem. — [2]) 1. Amo est verbum. — 2. Magistro legente pueri proficiunt. — 3. O Magister. — 4. Album potest esse nigrum. — [3]) Nous empruntons ces jugements à l'étude de notre excellent élève, M Wallerand. — [4]) Il définit le modus significandi activus : modus, sive proprietas vocis ab intellectu sibi concessa, mediante qua vox proprietatem rei significat, Cap. I.

(Americ. eccles., Review, 1908); A. NIGLIS, *Siger von Courtrai*, Fribourg, i. B., 1903 ; H. VERCRUYSSE, *Étude critique des sources relat. à personnalité du Sorboniste S. de Courtrai*, etc. (Mém. du cercle histor. et archéolog. de Courtrai, IV, 37-85, 1910). Notes biographiques. WALLERAND, *Les œuvres de S. de Courtrai*, textes complets et étude. (T. VIII des Philos. Belges, sous presse). Étude doctrinale importante.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LES PHILOSOPHIES NON SCOLASTIQUES.

L'averroïsme latin est au XIII[e] s. le système antiscolastique le plus complet et le plus important (§ 1). Il y eut cependant quelques formes secondaires de philosophie antiscolastique (§ 2).

§ 1. — *L'averroïsme latin.*

355. Avènement de l'averroïsme antiscolastique. — Averroès, qu'on appelle jusqu'à la fin du moyen âge le « commentateur » par excellence, s'introduit dans le monde latin en même temps qu'Aristote ; il se fait accueillir partout comme le serviteur inséparable du maître dont il porte la livrée. Les *Commenta* d'Averroès sont interdits à Paris, en même temps que les ouvrages du Stagirite, et l'autorité les confond dans une même prohibition avec les livres de David de Dinant et d'Amaury de Bènes (s. 300).

Pas plus qu'à Aristote, les interdictions préventives de 1210 et de 1215 ne ferment à Averroès la porte des écoles. Dès les premières décades du XIII[e] s., son nom est sur toutes les lèvres. Cependant le premier indice de l'existence d'un mouvement averroïste parisien n'est pas antérieur à 1256. Cette année, le pape Alexandre IV charge Albert le Grand d'écrire un traité ex professo *de unitate intellectus contra Averroem ;* preuve que l'averroïsme est pleinement installé dans les milieux parisiens. Plus tard, l'averroïsme mène contre la scolastique une guerre

ouverte, mais il n'est ni aussi étendu ni aussi durable que la scolastique. Les condamnations ecclésiastiques entravent momentanément son essor, sans le briser ; il reparaît aux siècles suivants.

356. En quoi consiste l'averroïsme antiscolastique. — Tandis que les scolastiques font de la raison l'arbitre de leur éclectisme et soumettent à son contrôle aussi bien les doctrines d'Aristote que celles de tout autre philosophe *(locus ab auctoritate est infirmissimus)*, les averroïstes occidentaux sont systématiquement asservis au Stagirite. Pour eux, le Stagirite est l'oracle de la vérité philosophique, et il faut conserver intact le dépôt sacré de ses idées. D'autre part, comme Averroès seul les a comprises, il importe d'identifier Aristote et son commentateur arabe, et pour cela de s'attacher à la lettre des écrits impeccables d'Averroès. L'infaillibilité philosophique d'Aristote et d'Averroès est un postulat qui revient sans cesse sous la plume des averroïstes, au XIII[e] et aussi aux XIV[e] et XV[e] s. Ces hommes, de parti pris, renoncent à toute originalité.

L'averroïsme latin comprend l'ensemble des théories d'Averroès et constitue dès lors une des philosophies du XIII[e] s. les plus rapprochées du péripatétisme [1]). Mais son intérêt historique dérive surtout de son caractère *antiscolastique*. Ce caractère oppositionnel, on le verra, affecte la solution de problèmes qui, dans tout système philosophique, sont organiques et fondamentaux. En reprenant des thèses péripatéticiennes, Averroès (et les averroïstes) d'un côté, les scolastiques de l'autre, leur ont fait des appliques et des modifications si importantes qu'ils ont abouti à des pôles opposés de la philosophie : *la solution de certains problèmes capitaux en philosophie fut la pierre d'achoppement entre l'averroïsme latin et la scolastique.*

[1]) Nous ne croyons pas qu'on puisse affirmer sans réserves, avec le P. Mandonnet, que «dans leurs grandes lignes, les doctrines d'Averroès sont contenues soit explicitement soit implicitement dans celles d'Aristote», *Siger de Brabant*, t. VI des Philosophes Belges, p. 155. Averroès a forcé sur plus d'un point l'authentique doctrine d'Aristote, et Th. d'Aquin le fait remarquer à S. de Brabant.

On comprend, d'après cela, qu'en outre de ces divergences fondamentales, il se produit, entre averroïstes et scolastiques, des désaccords sur des points de détail ; de même que sur d'autres questions, les uns et les autres marchent la main dans la main. Cette entente existe surtout avec ceux d'entre les scolastiques qui s'inspirent plus franchement du génie péripatéticien : la raison en est évidente. C'est ainsi que S. Thomas aura de commun avec Siger de Brabant ses théories sur les universaux, sur l'unité des formes (ce qui explique les insinuations de J. Peckham, v. p. 431), sur le principe d'individuation des substances corporelles.

Nous basant sur les condamnations de l'averroïsme occidental et sur les écrits averroïstes publiés, signalons les principales doctrines antiscolastiques :

1° *L'unité de l'intellect humain et le monopsychisme* [1]). Cette thèse répugne le plus aux docteurs scolastiques : à preuve les traités spéciaux consacrés à la réfuter. En effet, elle est incompatible avec les principes fondamentaux de la scolastique sur la genèse des idées, entraîne l'union purement accidentelle de l'âme rationnelle et du corps et compromet la personnalité (**267** et **270**).

2° *La négation de l'immortalité personnelle* est une conséquence inévitable de la première thèse [2]). Elle contredit formellement la théorie scolastique sur la vie future, ses récompenses et ses peines (**270**).

3° *Production du monde par une série d'intermédiaires*, et par voie de conséquence, *négation de la Providence* dans le gouvernement des hommes et des choses terrestres [3]). La cause

[1]) Voici quelques formules du décret de 1277. Prop. 123 : Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis. — Prop. 118 : Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili ; et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam. Et si uniretur nobis ut forma, esset inseparabilis. *Chart.*, I, 550.— [2]) Prop. 116 : Quod anima est inseparabilis a corpore, et quod ad corruptionem harmonie corporalis, corrumpitur anima. — [3]) Prop. 42-44, 58, 61, 63, 70-73, 198, 199, etc.

première, immatérielle et simple, ne peut causer *immédiatement* qu'*un* être, une intelligence. Celle-ci en produit une autre, et ainsi de suite. Le monde sensible est produit par la dernière intelligence céleste ; dès lors, il est ignoré de la cause première qui n'en prend aucun souci.

Ces théories sont destructives de la doctrine scolastique sur la création, la Providence, la conservation des êtres, le concours de la cause première à l'action des causes secondes. (**260**)

4° *Toutes ces productions sont nécessitées et coéternelles à Dieu* [1]). C'est la négation du caractère contingent du monde et de la liberté de l'acte créateur. (**260**)

5° *Déterminisme cosmique et psychologique ; négation de la responsabilité morale* [2]). Les phénomènes célestes et les conjonctions des planètes président à la succession des évènements de notre globe et aux destinées de l'espèce humaine. Il y a une réversibilité éternelle des civilisations et des religions (y compris la religion chrétienne), commandée par la réversibilité des cycles stellaires. « Le christianisme a déjà paru et disparu indéfiniment, et continuera à le faire selon la position et la durée qu'il occupe dans la série des transformations qui constituent le cycle religieux total » [3]).

Le déterminisme psychologique renverse la morale scolastique (**271**).

6° *La théorie des deux vérités*. Les doctrines que nous venons de signaler sont en opposition avec le dogme catholique, et néanmoins les averroïstes protestent de leur respect pour la foi et l'Église. Afin de mettre à couvert leur orthodoxie, ils invoquent ce principe : *Ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie, et réciproquement* [4]).

[1]) Les averroïstes font grand état de l'éternité *a parte ante* et *a parte post* du monde sensible et suprasensible. V. p. ex. la prop. 94 On a vu plus haut que pour S. Thomas, la raison ne peut démontrer l'impossibilité d'une « creatio ab aeterno ». La thèse averroïste a une signification antiscolastique, parce qu'elle entend dire que la nature même du monde exige son éternité — [2]) Prop. 168 à 172. — [3]) MANDONNET, *op. cit.*, p. 172. — [4]) La formule est expressément rappelée dans l'exposé des motifs du décret de 1277 : «dicunt enim ea esse vera

Pareille attitude implique la négation du principe de contradiction, les averroïstes admettant la véracité de la révélation chrétienne. Elle s'attaque directement à la doctrine scolastique sur les rapports de la raison et de la foi (**246**). N'empêche que les averroïstes invoquaient en faveur de leurs enseignements l'autorité des pères de l'Église [1]). La théorie des deux vérités dissimule mal un relâchement dans la foi religieuse. On découvre les indices de ce relâchement d'une part dans les applications théologiques auxquelles la logique conduisait les averroïstes, d'autre part dans la licence morale à laquelle font allusion les décrets universitaires de ce temps. Il ne paraît pas douteux que la théorie des deux vérités n'est qu'un subterfuge, auquel les averroïstes adhéraient pour la forme, et que placés entre la raison et la foi, c'est la foi qu'ils sacrifiaient. Ce qui explique les censures ecclésiastiques de 1270 et 1277 [2]).

secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates » *(Chart.,* I, 543). L'origine averroïste de la théorie des deux vérités est contestée par MIGUEL ASIN, (v. p. 287). Il soutient que les averroïstes auraient, par leur théorie des deux vérités, faussé la pensée d'Averroès. Quoi qu'il en soit de la doctrine qu'Averroès défend dans ces deux traités, il expose la théorie des deux vérités dans les Commentaires d'Aristote. Et comme c'est par ces Commentaires que les latins ont connu Averroès, il demeure que sur ce point ils n'ont pas faussé la pensée d'Averroès. — [1]) V. p. ex. la *quaestio* inédite d'Alexandre d'Alexandrie (v. p. l.) qui résume ainsi leur argument : « Numerata substantia, numeratur illud per quod intelligimus, quia se ipsa virtus intellectiva intelligit. Si autem numeratur illud per quod intelligimus, impossibile est quod diversi unum et idem et eodem modo intelligant ; quod est falsum et contra Augustinum ». Cf. *De humana cognit. rat. anecdota S. Bonaventurae* etc. p. 220. — [2]) Y a-t-il eu un averroïsme *populaire?* C'est-à-dire a-t-on, dans une hérésie spéciale, appliqué les principes de l'averroïsme, et tiré leurs conséquences pratiques, notamment en morale ? Guillaume de Tocco parle de l' « hérésie d'Averroès », qui prétend que tous les hommes n'ont qu'un seul intellect, erreur qui excuse les vices des méchants et diminue les vertus des saints. Il rapporte le fait d'un chevalier parisien à qui on demandait s'il voulait se confesser et qui répondit : si l'âme de S. Pierre est sauvée, la mienne le sera aussi, car si nous possédons le même intellect, nous aurons la même fin *(Acta SS.,* I, p. 666). Le *Directorium inquisit.* de Nicolas Eymerici dit de la même doctrine : « de là on peut inférer que l'âme maudite de Judas est la même que l'âme sainte de S. Pierre. ce qui est hérétique ». Mais l'existence d'une hérésie propre, indépendante notamment d'éléments cathares, n'est pas jusqu'ici suffisamment démontrée, et l'averroïsme ne semble pas avoir franchi les milieux lettrés. ALPHANDÉRY, *Y a-t-il eu un averroïsme populaire aux XIIIe et XIVe siècles?* dans Revue de l'histoire des religions, 1901, pp. 395 et suiv.

357. Partisans de l'Averroïsme. — Les averroïstes du XIIIe s., dont l'histoire a gardé le nom, prennent vis-à-vis de la scolastique une attitude agressive. Ce sont Siger de Brabant, et au second rang, Boèce de Dacie et Bernier de Nivelles. Nous savons en outre que, dans la faculté des arts, un groupe important marche derrière Siger [1]), et les épisodes mouvementés qui marquent l'histoire de l'averroïsme prouvent la vitalité du parti antiscolastique [2]). Ajoutons qu'en dehors des universités, l'averroïsme se répandit à la cour de Frédéric II de Sicile et de son fils Manfred (p. 297). C'est à Frédéric II qu'on attribue ces mots que Moïse, Jésus et Mahomet étaient trois imposteurs [3]). Il est faux, comme le prétend Renan [4]), que des écoles franciscaines aient été un foyer d'averroïsme. Renan n'a pas compris que la division doctrinale des dominicains et des franciscains, contemporains des censures de 1277, se rattache à l'opposition entre l'ancienne scolastique et le thomisme, et que les deux grands ordres mendiants unissaient leurs efforts pour combattre Averroès.

358. Siger de Brabant. Vie et œuvres. — Il était réputé le professeur de la rue de Fouarre, pour avoir mérité la mention élogieuse du publiciste Pierre Du Bois [5]) et les vers flatteurs que lui consacre Dante dans sa *Divine Comédie* [6]); — dangereux, non moins, puisque ses plus illustres contemporains croient devoir réfuter ses enseignements, et que l'autorité condamne solennellement

[1]) *Chart.*, I, 556. — [2]) Il est probable que des recherches ultérieures mettront au jour de nouveaux écrivains averroïstes. MANDONNET cite plusieurs écrits averroïstes anonymes. *Op. cit.*, 222. — [3]) On trouve une allusion à ce dire dans la compilation « de erroribus philosoph. » attribuant à Averroès cette erreur: « Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis » édit. Mandonnet, t. VII p. 10. Cf. décret de 1277, proposit. 174 et 175. Cf. *Ketzerphilosophies d. Mittelalters. Das Buch genannt de tribus impostoribus,* uebersetzt mit Anmerk. von G. V. GLASENAPP, Riga. — [4]) *Averroès et l'Averroïsme,* pp. 259 et suiv. — [5]) Un des plus curieux esprits du XIVe s., auteur d'un traité *de recuperatione terre sancte* (édité par Langlois), où il préconise, pour arriver à la récupération de la Terre-Sainte, une série de réformes pédagogiques et sociales qui semblent devancer leur temps de plusieurs siècles. — [6]) *Paradiso,* X; v. 136.

ses doctrines. Peu de détails sont connus avec certitude dans la vie de SIGER DE BRABANT. Il est maître ès arts à Paris dans la nation des Picards et, pendant une dizaine années, l'âme des agitations qui se succèdent au sein de l'Université. Dès 1266, il donne maille à partir au légat Simon de Brie, dans les affaires disciplinaires, et dans la division des nations, relative à la nomination du recteur, c'est lui qui inspire les voies de fait. Frappé une première fois en 1270, Siger n'en continue pas moins son enseignement, et accentue sa position antiscolastique. De 1272 à 1275 une nouvelle scission éclate entre deux partis recrutés dans les diverses nations, et Siger en est l'inspirateur : il tient en échec le recteur Albéric de Reims, et se met à la tête des opposants. C'est l'époque où son enseignement a le plus d'éclat : il est le leader de l'averroïsme et entraîne dans son sillage un groupe important d'étudiants et de maîtres ès arts *(Scholares Golardiae)* [1]. Les mesures et décrets pris entre 1270 et 1277 (v. p. l.) se rattachent directement aux menées du maître brabançon. Une seconde condamnation en 1277 met fin à son enseignement. Est-ce au sujet de cette condamnation que, le 23 octobre 1277, Simon Duval, le grand inquisiteur pour la France, cite Siger à son tribunal ? La connexion entre ces deux événements ne paraît pas douteuse. Dans tous les cas, Siger a quitté Paris à cette date ; il en appelle de la juridiction de l'inquisiteur à celle de la cour romaine. Siger mourut à Orvieto, entre les années 1281 et 1284, assassiné par son *clericus*, qui était devenu fou. Le continuateur brabançon de la chronique de Martin de Troppau écrit : « Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod opiniones contra fidem tenuerat Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ; ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit » [2]).

L'œuvre capitale de Siger, le *de anima intelleetiva*, n'est pas un commentaire du traité d'Aristote, mais un ouvrage consacré à des questions fondamentales demeurées obscures pour Aristote. Il a directement inspiré le *de unitate intellectus contra averroistes* de Thomas d'Aquin [3]). Les deux traités parurent en l'an 1270 qui marque une des périodes de fiévreuse discussion entre averroïstes et scolastiques. On connaît encore de Siger (rédigés entre 1266 et 1276) une question *de aeternitate mundi*, deux *quaestiones naturales*, trois traités de logique (les *quaestiones logicales*, une question *utrum hec sit vera « Homo est animal, nullo homine existente »*, un recueil de six *Impossibilia)*, une question logique *Omnis homo de necessitate est animal* et un écrit sur le 3me l. de l'âme. D'autres écrits auxquels Siger renvoie, sont sortis de sa plume. Mandonnet croit qu'il pourrait être l'auteur d'un traité *de necessitate et contingentia causarum* [4]) dont l'inspiration averroïste n'est pas douteuse, et qui doit avoir été écrit à l'époque des agitations précédant la condamnation de 1277.

[1]) Garlande était le quartier des écoles. — [2]) *Monum. Germ. histor. Script.*, t. XXIV, 236. V. les éléments de la question MANDONNET, VI, 277 et suiv. — Cf. BAEUMKER, Arch. Gesch. Philos., 1899, p. 74.— [3]) *Chart.*, I, 487.— [4]) Publié par Mandonnet d'après un manuscrit rempli de traités averroïstes et provenant du legs fait à la Sorbonne par G. de Fontaines.

Les œuvres de Siger révèlent un professeur d'une clarté, d'une précision et d'une finesse remarquables.

359. Doctrines de Siger. — Siger de Brabant prend des allures de chef d'école ; il s'élève ouvertement *contra praecipuos viros in philosophia Albertum et Thomam* [1]). et les accuse de dénaturer Aristote. Lui-même défend tout le *credo* averroïste [2]).

Mandonnet décrit la lutte corps à corps entre Siger et S. Thomas, à propos de la question capitale de l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine ; il expose parallèlement l'attaque et la défense. Voici le raisonnement de Siger dans le *de anima intellectiva :* à côté de l'âme végétative-sensible qui informe chaque organisme humain, il existe une âme intellective, séparée du corps par sa nature et qui vient temporairement s'unir à lui pour y accomplir l'acte de la pensée. Cette union est suffisante pour qu'on puisse attribuer la pensée à l'individu humain. L'âme intellectuelle, continue-t-il, ne peut être la forme du corps, car elle informerait un organe, et serait dès lors matérielle. Cette âme immatérielle est unique, parce qu'elle exclut de son sein le principe même de l'individuation, c'est-à-dire la matière. Au demeurant, elle n'est jamais entièrement séparée des corps humains, car en elle vit l'essence entière de la race ; l'homme meurt, l'humanité est immortelle [3]).

Dans deux chapitres du *de anima* et dans le *de aeternitate mundi*, Siger démontre, à l'appui de ce système, que dans les espèces terrestres où tous les individus naissent par « génération », il est impossible de poser un premier générateur ; impossible aussi de poser un commencement ou une fin dans la vie des êtres immatériels : à tous les stades de sa perfection le monde est marqué du sceau de l'éternité [4]). Toute essence est toujours réalisée dans quelque existence, n'y ayant point de distinction réelle entre celle-ci et celle-là. Dès lors, la question de savoir s'il y a une vie future n'a plus de sens. La théorie des deux

[1]) *Chart.*, I, 487.— [2]) MANDONNET, *op. cit.*, chap.VI et suiv. — [3]) MANDONNET, *op. cit.*, pp. 112 et suiv. — [4]) *Ibid.*, p. 118 et suiv.

vérités est invoquée à chaque pas par le philosophe brabançon, et notamment à propos de l'unité de l'âme et de la réversibilité éternelle des cycles historiques. Il oppose Aristote et la solution « dictée par la raison » à celle proposée par le dogme : comédie ou cynisme, ce procédé a été l'objet, de la part de S. Thomas, de sévères, mais justes critiques [1]). Le ton de ses réfutations dans le *de unitate intellectus* est d'une véhémence qu'on ne rencontre pas ailleurs dans ses œuvres.

360. Boèce de Dacie et Bernier de Nivelles. — BOÈCE DE DACIE (Boetius de Dacia), maître séculier de la faculté des arts [2]) était un averroïste notoire. Un manuscrit de la Sorbonne déclare que Boèce fut frappé par le décret de 1277, et R. Lullus associe son nom à celui de Siger. Suivant le renseignement de Peckham, Boèce finit misérablement sa vie en Italie. Ses écrits se rapportent principalement à la logique [3]), et dans l'un d'eux, Hauréau signale plusieurs thèses, secondaires il est vrai, qui correspondent à des propositions censurées en 1277 [4]).

Quant à Bernier de Nivelles, chanoine de S. Martin de Liège tout comme Siger de Brabant [5]), il fut comme lui suspecté

[1]) *De unitate intellectus*, cap. VII, et un sermon de S. Thomas que MANDONNET place en 1270, p. 109. On s'est perdu en conjectures sur le mobile qui a déterminé Dante à placer l'éloge de Siger dans la bouche de S. Thomas. Voici l'explication de Baeumker *(op. cit.*, pp. 97 et suiv.) : Le poète de la « Divine Comédie » s'est abandonné à ses sympathies personnelles pour les hommes en vue de son temps, et n'a jamais été assez répandu dans les controverses de savants pour prendre une position franche et réfléchie en matière philosophique. De même que dans la bouche de S. Bonaventure il a pu placer l'éloge de Joachim de Flore, de même il fait proclamer par S. Thomas, les mérites de Siger de Brabant. Mandonnet croit que Dante a été guidé par le désir de placer à cet endroit du Paradis un philosophe péripatéticien. Or Siger et Boèce de Dacie sont les seuls maîtres *célèbres* qui soient exclusivement philosophes. *Op. cit.*, p. 305. — [2]) La *tabula* des œuvres dominicaines du XIVe s. cite un Boèce de Dacie, que Mandonnet identifie avec l'averroïste. Il attribue cette mention soit à une erreur du bibliographe, soit à ce fait que pour échapper aux rigueurs de la condamnation, Boèce se serait fait dominicain. *Op. cit.*, p. 225-231. — [3]) *De modis significandi*, questions sur les *deux analytiques*, sur les *topiques*, sur les *sophismes*; des *sophismata ;* quest. sur le 4me l. des *meteores*. — [4]) HAURÉAU, *Journal des savants*, 1886, p. 176. *In octo l. topic.* (Ibid.). — [5]) « Il semblerait que Liège ait fourni un contingent tout spécial aux maîtres averroïstes de Paris ». MANDONNET, *ibid.*, p. 137, n.

d'hérésie, en 1277, et cité en même temps au tribunal de Simon Duval ; mais il fut renvoyé des fins de poursuite [1]).

361. Oppositions à l'averroïsme. — 1° *Les condamnations*. L'autorité académique et religieuse s'émut des progrès de l'averroïsme antiscolastique et des dangers que présentaient pour la théologie catholique ses doctrines fondamentales.

Le premier acte répressif [2]) est le décret de 1270, où l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamne publiquement l'averroïsme et ses sectateurs. Voici les thèses frappées : Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. Quod ista est falsa vel impropria : Homo intelligit. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit. Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium. Quod mundus est eternus. Quod nunquam fuit primus homo. Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod Deus non cognoscit singularia. Quod Deus non cognoscit alia a se. Quod humani actus non reguntur providentia Dei. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali [3]). L'autorité n'intervint que pour terminer une agitation doctrinale, dont fait foi notamment la lettre de Gilles de Lessines à Albert le Grand [4]). Les averroïstes n'en continuèrent pas moins à enseigner dans des conventicules secrets ainsi qu'on l'apprend par plusieurs décrets, et par cette apostrophe de Thomas d'Aquin dans le *de unitate intellectus :* non loquatur in angulis nec coram pueris. Les années 1272-1275 remplies par l'opposition de Siger de Brabant au parti d'Albéric, sont marquées de plusieurs décrets qui visent l'averroïsme. C'est la théorie des deux vérités que semble viser le statut de la faculté des arts de

[1]) BAEUMKER, *op. cit.*, 65 ; MANDONNET, *op. cit.*, p. 257. — [2]) L'acte du concile de Paris de 1210 n'a qu'une valeur *préventive* (232). — [3]) *Chart.*, I, 486. — [4]) V. MANDONNET, *op. cit.*, p. 105. Les 13 premières thèses dont parle la lettre de G. de Lessines coïncident avec les thèses du décret de 1270 (p. 430).

1272 interdisant aux maîtres de traiter des matières purement théologiques « qui ne les regardent pas », ou de formuler des propositions contraires à la théologie [1]). La scission disciplinaire de la faculté des arts était à peine terminée par une intervention du légat (1273) que l'université entière dut prohiber les enseignements en secret (2 sept. 1276), et le légat fut forcé de frapper d'excommunication divers délits qui montrent combien la position prise par l'averroïsme était désastreuse pour la foi et la religion [2]).

La fin du *de unitate intellectus contra averroistas* de S. Thomas atteste aussi que les averroïstes tranchaient des questions purement théologiques. « Non caret (il s'agit de S. de Brabant) etiam magna temeritate quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni ». Tout cela explique que la théorie des deux vérités était devenue un subterfuge pour masquer des doctrines hérétiques, et que l'autorité ecclésiastique se vit obligée de frapper un grand coup.

Les 219 propositions frappées par la censure du 7 mars 1277 ne forment pas un bloc doctrinal homogène. Elles atteignent avant tout l'averroïsme de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie, dans ses principes et dans de multiples applications. Sauf les propositions relatives à des doctrines morales et théologiques, qu'on n'osait pas enseigner ouvertement et qui semblent dès lors avoir été fournies par l'enquête orale, les thèses censurées sont

[1]) *Chart.*, I, 499. Déjà en 1247, pareille interdiction avait été faite aux professeurs de logique, par le légat Odon, évêque de Tusculum, dans sa condamnation des erreurs de JEAN DE BRESCAIN : « ... ne puritas studii que hactenus Parisiis viget ex praesumptione quorumdam qui theologica logicis inserentes non intelligunt neque que loquuntur, neque de quibus affirmant ». I, 207. Cf. le serment des incipientes in artibus (1280) *ibid.*, p. 586. D'autres actes, parfois les mêmes, tendent à modérer le zèle des théologiens dans leur emploi de la méthode dialectique. Voir p. ex. des lettres de Grégoire IX aux maîtres et écoliers de Paris, *ibid.*, 138. Le légat Odon parle à la fois des « *logici theologice* et *theologi philosophice* procedentes », *ibid.*, 207. — [2]) MANDONNET, *op. cit.*, p. 195-212. Des clercs s'oubliaient jusqu'à jouer aux dés sur les autels des églises.

extraites des écrits averroïstes [1]). Mais d'autres doctrines que celles des averroïstes y sont interdites, notamment de Thomas d'Aquin (p. 428), de Gilles de Rome (p. 442), de Bacon (370) Ainsi que plusieurs théories néo-platoniciennes [2]). L'évêque de Paris et son parti ont voulu expurger les écoles de tout ce qui leur déplaisait.

Ces décrets réitérés inspirèrent à d'aucuns l'idée de rassembler les erreurs répandues dans les écoles. On trouve dans ces répertoires, non seulement les thèses censurées par Étienne Tempier, mais les condamnations d'Oxford (p. 443). Ces *Compilationes errorum omnium in Anglia et Parisius condemnatorum* apparaissent à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe s. [3]). D'autres compilations ont une portée plus générale. Le traité *de erroribus philosophorum*, faussement attribué à Gilles de Rome, et dans laquelle Mandonnet voit l'œuvre d'un dominicain espagnol, contemporain de la formation de l'école thomiste [4]), contient un ensemble d'erreurs issues d'Aristote et de ses grands sectateurs Averroès, Avicenne, Algazel, Alkindi et Maimonide. Cet écrit, qui se signale par l'étendue des informations et l'intelligence des doctrines, a une tendance à décharger la responsabilité d'Aristote.

2° *Les polémiques*. Déjà le *de universo* de G. d'Auvergne contient un article intitulé : « Destructio erroris Aristotelis, Alfarabii et aliorum qui posuerunt omnes animas separatas unam esse, ipsaque separatione a corporibus unam fieri atque illas uniri » [5]). On peut dire qu'aucun scolastique de la seconde moitié du XIIIe s. n'a passé sous silence la thèse de l'unité de l'intellect humain, et toujours pour la combattre. Albert le Grand

[1]) *Op. cit.*, p. 219. Mandonnet conclut : « la condamnation de 1277 vise donc le péripatétisme en général ». Ce jugement paraît excessif. Les théories constitutives du péripatétisme p. ex. l'acte et la puissance, la matière et la forme ne sont pas touchées. C'est la partie *antiscolastique* de l'averroïsme qui est censurée. — [2]) Prop. 30 : la création par intermédiaire; prop. 92, 102 : l'union intrinsèque des corps célestes à des intelligences astrales. — [3]) *Chart.*, I, 556, Une de ces collections est publiée par D'ARGENTRÉ. *Collectio Judiciorum*, I, p. 184. — [4]) *Op. cit.*, t. VII, p. XXVII et suiv. — [5]) Pars I, c. XI, p. 771, éd. 1591.

(p. 392), Thomas d'Aquin (p. 402), Gilles de Rome (p. 443), R. Lullus (v. p. l.) lui consacrent des traités spéciaux. Duns Scot, parlant des erreurs philosophiques d'Averroès, écrit : « talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus » [1]). Tous concluent contre Averroès une alliance offensive et défensive, malgré la diversité philosophique qui les sépare par ailleurs : fait qui accuse bien leur parenté scolastique.

362. **Bibliographie.** — L'ouvrage fondamental est celui du P. MANDONNET, cité n° **229**. Première Partie : Étude critique. (Louvain, 1910). Deux. Partie : Textes. (Louvain, 1909), publie presque toutes les œuvres de Siger (Quaestiones logicales ; Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal nullo homine existente ; Impossibilia ; Questiones naturales ; de aeternitate mundi ; de anima intellectiva). On y trouve en outre un traité averroiste d'attribution incertaine : de necessitate et contingentia causarum ; le traité de quindecim problematibus d'Albert le Grand ; une liste des 219 proposit. condamnées en 1277, groupées ici suivant un ordre logique ; le traité de erroribus philosophorum. Ces 2 vol. qui forment une œuvre de très grande valeur remplissent les t. VI et VII des *Philosophes Belges*. M. Pelzer publiera dans la même collection deux écrits inédits de Siger. BAEUMKER, *Die Impossibilia d. Siger von Brabant.* Eine philos. Streitschrift aus d. XIII Jahrh. (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., II, 6, 1898) qui avait vu dans les Solutiones l'œuvre d'un adversaire, s'est rangé depuis à la thèse de Mandonnet qui restitue le traité à Siger et le classe parmi les exercices de sophistique dirigés par les maîtres. BAEUMKER, *Zur Beurteilung S. v. B.* (Philos. Jahrb., 1910, pp. 177-202 ; 352-366) ; *Um S. v. B. (ibid.*, 1911) ; MANDONNET, *Autour de S. de B.* (R. Thomiste, 1911) ; DONCŒUR, *Notes sur les Averroïstes latins. Boèce de Dace* (R. sciences philos. et Théol., 1910, p. 500). Mandonnet a montré que ces notes sont sans portée, *op. cit.*, 313 et 314 ; RENAN, *op. cit.*, n° **226**. Deux. Partie. Chap. II. « L'averroïsme dans la philos. scolast. » qui contient de nombreuses erreurs. PICAVET, *L'averroïsme et les averroïstes du XIIIe s.*, d'après le de unitate intell. contra averr. de S. Thomas (Revue histor. relig., 1902, 14 p.). Rien de neuf. Grabmann a découvert à l'Ambrosienne un second ms. des *Impossibilia* (Theol. Quartalsch. 1911). Sur la façon dont mourut Siger, nombreuses controverses entre historiens de la philos. et romanistes. On trouve des avis divers chez BAEUMKER, *op. cit.*, p. 114 et dans Arch. f. Gesch. Philos., 1899 ; MANDONNET, *op. cit.*, Chap. XI ; GASTON PARIS dans Romania, 1900 ; CH. LANGLOIS dans Revue de Paris 1901 et Grande Encyclopédie.

[1]) *In IV t. Sent.*, dist. 43, q. 2.

§ 2. — *Autres formes de philosophie antiscolastique.*

363. **Sectes philosophiques.** — A la base de plusieurs sectes populaires, dont l'origine remonte au XIIIe s., on trouve des doctrines philosophiques. Telles les opinions amauriciennes, au début du XIIIe s. (**196**). La plus durable, dans ses formes nombreuses, est l'hérésie des Cathares. Pour lutter contre les savants de l'Ordre dominicain, de jeunes « parfaits » de la secte fréquentent les écoles de Paris ou d'Italie, aux dernières années de la période albigeoise [1]). En Italie, l'école albanaise qui perdure jusqu'au début du XIVe s. (deux partis, celui de l'évêque de Vérone, Balasinansa, et celui de Jean de Lugio) professe un dualisme métaphysique absolu qui s'oppose au dualisme mitigé de la secte de Bagnolo [2]). La philosophie du Catharisme est insuffisamment connue jusqu'ici [3]).

364. **Bibliographie.** — MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, 1880, 2e édit. sous presse) ; P. ALPHANDÉRY, ouvr. cité, n° **197** ; MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque* (composé vers 1244), Rome 1743.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DIRECTIONS PHILOSOPHIQUES SECONDAIRES.

§ 1. — *La direction néo-platonicienne.*

365. **Caractères généraux.** — Sous l'action des œuvres arabes, et de façon plus directe sous l'influence du *Livre des causes* et de la traduction des *Elementa theolog.* de Proclus entreprise par Guillaume de Moerbeke (cf. p. 293) pénètrent dans la philosophie du XIIIe s. de nombreuses notions de prove-

[1]) ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins du début du XIIIe s.*, p. 92. — [2]) *Ibid.*, pp. 92-98, note. — [3]) *Ibid.*, p. 141.

nance néo-platonicienne. Ces notions qui apparaissent à l'état sporadique chez un Albert le Grand ou un Thomas d'Aquin, occupent chez d'autres une place suffisamment grande pour qu'on puisse parler d'une direction néo-platonicienne, et celle-ci est d'ordre strictement philosophique. Les philosophes qui la représentent accueillent dans leur conception du monde des doctrines de l'ancienne scolastique, comme ils admettent des éléments thomistes et aristotéliciens, mais tout cela est posé dans des cadres néo-platoniciens et plus ou moins bien harmonisé avec des théories alexandrines.

Il est toutefois entre le néo-platonisme ancien et le néo-platonisme médiéval une différence profonde déjà signalée : la théorie moniste qui fait l'âme des écrits de Proclus n'est pas seulement absente des œuvres de Witelo et de Thierry de Fribourg — les deux néo-platoniciens du XIIIe s. jusqu'ici connus — mais expressément combattue par l'un et par l'autre. On ne pourrait donc considérer leur philosophie comme une déclaration de guerre à l'individualisme.

D'autre part la direction néo-platonicienne exerce une influence secondaire [1]), si on la compare aux directions scolastiques et aussi à l'averroïsme.

Il est intéressant de noter que les néo-platoniciens dont nous aurons à parler sont en même temps de remarquables hommes de science, professant le culte des études de la nature et des mathématiques.

366. Witelo ou l'auteur du de intelligentiis. — Né vers 1230 en Silésie, dans une région qui s'éveilla fort tard à la vie intellectuelle, Witelo fit son éducation philosophique et scientifique à l'université de Padoue. Plus tard, à Viterbe, il se rencontra avec Guillaume de Moerbeke, qui exerça sur lui une grande influence et semble avoir encouragé la diffusion des théories néo-platoniciennes. C'est à son invitation qu'il écrivit sa

[1]) « Unsere Schrift (de intelligentiis) zeigt wie auch die neuplatonische Strömung einen *wenn auch kleinen Kreis* ergriffen hat », BAEUMKER, *Witelo*, p. 188.

Perspectiva (vers 1270), et il la lui dédia. Dans ce traité, Witelo décrit d'après Alhacen les lois de la propagation de la lumière [1]) ; on y rencontre des observations remarquables et originales sur le rôle de l'association dans la sensation, et notamment dans la perception visuelle de la dimension de profondeur.

Baeumker considère Witelo comme l'auteur probable d'un ouvrage *de intelligentiis* qu'il interrompit d'écrire pour rédiger la *Perspectiva*, et qui ne serait autre qu'un traité *de ordine entium* auquel il fait allusion. La traduction de l'*Optique* d'Alhacen, qu'on lui attribue, ne semble pas son œuvre. Ses autres travaux sont perdus. Witelo semble avoir eu des attaches à Viterbe avec la curie romaine. Il mourut peu après 1270, peut-être à Vicoigne-lez-Valenciennes.

Les doctrines philosophiques du *de intelligentiis* qui sont le plus dignes d'être retenues se rapportent à la métaphysique et à la psychologie, et elles se caractérisent par un alliage de néo-platonisme, élément dominant, avec des données de l'aristotélisme et de l'ancienne scolastique.

Ce traité, où toutes les thèses sont enchaînées suivant une méthode rigoureusement déductive, étudie en deux parties Dieu, cause première, sa nature et sa connaissance, — les premières intelligences, leur puissance de connaître et de mouvoir. Le point de départ de cette métaphysique n'est pas l'être en général (Aristote), mais l'être infini, Dieu. Toutes autres choses sont des participations, suivant une hiérarchie descendante, de l'être divin (néo-platonisme), le multiple ne pouvant sortir que de l'Un et le simple renfermant toutes les perfections du composé. *L'identité de l'être et de la lumière* constitue une des thèses intéressantes du traité (cf. Plotin). Dieu est lumière ; il est aussi acte et substance (Aristote). Les autres êtres sont lumière participée (Augustin). Bien que cette notion de la diffusion de la lumière serve à fixer

[1]) Les données de cette étude sont empruntées au livre de Baeumker sur Witelo. Bacon et J. Peckham, vers le même temps, écrivent des traités sur la *Perspective*.

les rapports de tous les êtres [1]), notamment de Dieu et du monde, il n'est pas question d'*émanation*, et l'idée *moniste* est absente.

La psychologie de Witelo est platonicienne et néo-platonicienne, mais fait place en même temps aux théories aristotéliciennes relatives à la formation des idées. L'âme est une substance simple et indépendante. Non seulement la disposition spatiale des corps et la force vitale des organismes, mais encore la connaissance s'expliquent par l'action de la lumière. La sensation est comme l'idée un phénomène essentiellement actif de l'âme (virtus activa, Platon), tout en étant représentative du réel (virtus exemplaris). Pareille activité et pareille reproduction ne peuvent appartenir qu'à une substance immatérielle, et comme elle est lumière, le phénomène actif et reproducteur du connaître n'est pas la réception d'une action du dehors, mais une *auto-diffusion de soi-même* (sui multiplicatio). Le rôle de l'intellect passif et actif (Aristote) se trouve du coup modifié, et l'intellect actif n'a plus seulement pour fonction de produire une détermination sur les images sensibles, mais de connaître la réalité des choses [2]).

367. **Thierry de Fribourg.** — Le dominicain Thierry de Fribourg (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), probablement de Fribourg en Saxe, se trouva à Paris d'abord comme étudiant (avant 1285), puis vers 1297 comme maître en théologie. Lui-même apprend, à propos de la question de l'éternité du monde, qu'il assista aux disputes d'un *Solemnis magister* — Henri de Gand sans doute —, dont il critiqua plus tard les opinions en cette matière. Il remplit dans son ordre diverses fonctions de haute administration. Les dernières indications certaines qui le

[1]) Nous avons noté (p. 417) que Thomas d'Aquin combat le principe néo-platonicien « omne quod influit in alia est lux vel naturam lucis habens » en se rapportant expressément aux textes du *de intelligentiis*. — [2]) Dans la *Perspective*, Witelo résout la question des universaux à la façon de Bacon. Il y a, dans toute chose, des marques individuelles (intentiones individuales) et des caractères spécifiques (intentiones speciales) auxquels correspondent la connaissance sensible, d'une part, la connaissance générale, d'autre part, *ibid.*, p. 626.

concernent datent de 1310, et c'est dans les premières années du XIV[e] s. qu'il aurait écrit ses principales œuvres.

Celles-ci dénotent chez leur auteur une étonnante fécondité et une grande étendue de savoir. Les plus importantes sont : *de luce et ejus origine, de coloribus, de iride et radialibus impressionibus, de miscibilibus in mixto, de intelligentiis et motoribus cœlorum, de tribus difficilibus articulis, de cognitione entium separatorum, de esse et essentia, de habitibus* et surtout le *de intellectu et intelligibili* où sont résumées ses conceptions systématiques les plus originales.

Thierry de Fribourg intéresse à trois points de vue l'histoire des idées du XIII[e] s. Comme *homme de science* il conçut une théorie nouvelle et remarquable de l'arc en ciel, qui devait être reprise par Descartes. Quand il l'exposa au provincial de son ordre, celui-ci, dit-il, lui enjoignit de la consigner par écrit. Comme *mystique*, il se rapproche par bien des côtés de maître Eckehart. Comme *philosophe*, Thierry est un penseur hardi et original. Il se sépare volontiers des *communiter loquentes* ou des docteurs de son ordre, et il s'en vante. Par contre, il défend énergiquement les innovations doctrinales du thomisme sur des questions de premier ordre et passionnément controversées : unité de la forme substantielle ; passivité de la matière première et impossibilité intrinsèque d'une matière existant sans forme ; non impossibilité intrinsèque d'une création ab aeterno. D'autre part, il perpétue une série d'enseignements de l'ancienne scolastique et s'attache de préférence à ceux qui sont de provenance augustinienne. Il souscrit enfin à des théories telles que la distinction des deux intellects, l'irréductibilité de la sensation et de la pensée, la composition de forme et de matière, qui l'apparentent à la famille scolastique.

Mais l'ensemble de ces éléments thomistes et augustiniens sont incorporés dans une systématisation dont le caractère néo-platonicien est plus accentué que chez Witelo. Les *Elementa Theologiae* sont cités à chaque page, et Proclus est mis sur le même pied que S. Augustin et Aristote. A entendre le philosophe dominicain,

ces trois penseurs s'accordent sur la doctrine que lui-même expose dans ses traités.

368. Doctrines philosophiques. — 1) Métaphysique et Cosmologie. A la base de la métaphysique se trouve la théorie de la production des êtres par des intermédiaires, suivant une progression causale descendante, *secundum modum emanationis*. L'idée émanative, absente chez Witelo, est dominante chez Thierry et le rapproche d'un pas de plus de la conception alexandrine. La production des êtres n'est pas l'œuvre *directe* de Dieu (contre la théorie commune); celui-ci produit par une *ebullitio* les intelligences pures (qu'il ne faut pas confondre avec les anges) ; de celles-ci dérivent les esprits qui animent les corps célestes ; ceux-ci engendrent les substances sensibles de notre terre [1]). L'acte primordial, le λόγος de Dieu par la vertu duquel il se fit que les intelligences pures reçurent leur être, mérite seul, selon Thierry de Fribourg, le nom d'acte *créateur*, au sens scolastique du mot [2]). Tout agent de la hiérarchie causale tenant de Dieu, en fin de compte, et son être et sa causalité, la production des intelligences célestes et de l'univers sensible demeure son œuvre indirecte. De plus, les êtres finis n'étant pas de simples prolongements ou des formes de l'énergie divine (néo-platonisme, p. 84), mais des substances distinctes de Dieu et distinctes entre elles, Thierry rejette bien loin toute conception panthéiste, et le thème néo-platonicien est transposé dans la tonalité scolastique.

Il serait déraisonnable de nier la possibilité d'un monde éternel (contre Henri de Gand, cf. Thomas d'Aquin). Quand bien même le monde n'aurait pas eu de commencement, il ne serait pas coéternel à Dieu. Dieu est superéternel (superaeternitas) ; les

[1]) Cette production s'appelle interior transfusio, quo aliquid fluat in aliud (p. 129) ; ebullitio ; ordo emanationis ut scilicet unus ab alio et ab isto alius et sic deinceps fluat in esse (p. 133). — [2]) « ... Hoc tamen in omnibus salvo quod solus Deus creat... quia quicquid agit causa secunda in essentialiter ordinatis agitur a causa superiori », p. 132. Grâce à cette nuance, observe Krebs (p. 68), il évite de souscrire à la prop. 30, condamnée par E. Tempier et visant d'autres philosophies émanatives.

intelligences pures, y compris l'intellect agent sont éternelles [1]) ; les corps célestes ont eu un commencement, mais n'auront pas de fin, les substances terrestres sont seules dans le temps.

Des principes communs régissent la production intellectuelle : toute intelligence qui procède d'une intelligence antérieure reçoit et conserve son être de l'acte contemplateur grâce auquel le générateur connaît l'intelligence engendrée. Celle-ci à son tour connaît le principe d'où elle dérive (Proclus). Dans toute intelligence pure, son être même est de penser (contre Thomas d'Aquin) ; elle est *intellectus in actu per essentiam*.

Sur le fondement (ratio) de l'individuation, Thierry présente une solution propre : la raison qui dans *une* espèce permet la multiplicité de *nombreux* individus, est la présence dans chacun de ces individus, d'éléments étrangers à l'essence spécifique. Ce qui individualise les êtres, c'est qu'ils ont des *partes post totum quae non ingrediuntur definitionem*. Or ces *partes post totum* ne visent pas seulement des éléments quantitatifs — ce qui permettrait de réduire la doctrine de Thierry de Fribourg à celle de Thomas d'Aquin —, mais des éléments qualitatifs, tels qu'une propension naturelle de l'être à dépenser son agir dans une direction déterminée (respectus, habitus).

Thierry, qui sur tant de points se sépare de Thomas d'Aquin le combat aussi sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence, et même en citant ses formules. Sa solution se rapproche de celle de H. de Gand et de G. de Fontaines : il n'y a entre l'*entitas* et l'*essentia* qu'une distinction de raison, engendrant deux diverses façons de parler : « totam enim essentiam rei, quam importat in sua significatione ens in concreto, sicut dictum est, eandem importat in sua significatione entitas in abstracto » [2]).

Les substances corporelles sont composées de matière et de forme. La matière est indéterminée et comme telle n'est pas

[1]) A Dieu il attribue la *superaeternitas*, aux intelligences pures l'*aeternitas*, évitant ainsi la proposit. 5 des censures de 1277 : « Quod omnia coæterna sunt primo principio ». — [2]) *De ente et essentia*, édit. KREBS, p. 522.

susceptible de recevoir l'acte essentiel (Thomas d'Aquin, contre Henri de Gand) ; la forme est unique, comme principe déterminateur (Thomas d'Aquin) ; les substances spirituelles ne sont pas composées de matière et de forme (Thomas).

2) Psychologie. L'âme, forme substantielle du corps (Aristote) est identique à ses facultés (Augustin). Car le principe mystérieux de son être est l'intellect agent (abditum mentis ; principium causale essentiae animae). Or, l'intellect agent est une intelligence pure, née du λόγος divin. D'où il suit qu'en l'âme l'être est identique à l'agir. L'activité de l'âme ne se différencie que par la direction suivant laquelle elle se dépense conformément à ses inclinations naturelles (habitus, respectus). Dans l'âme tout est activité. Elle agit, comme la pierre tombe, dès que les conditions d'exercice sont données. Toute connaissance est phénomène actif. La sensation se produit, non sous l'influence causale de l'objet extérieur, mais à l'occasion de sa présence. Quant à l'idéologie de Thierry de Fribourg, l'application qu'il fait à l'intellect agent des principes exposés plus haut donne une physionomie toute spéciale à la théorie de l'origine et de la génèse des idées. L'intellect agent — multiplié d'homme à homme, contrairement au panpsychisme d'Averroès que Thierry réfute — connaît Dieu, son producteur, et en Dieu il voit les formes exemplaires de toutes choses ; ainsi on peut dire que nous connaissons toute vérité dans les rationes aeternae. Voilà une paraphrase nouvelle et curieuse de la thèse augustinienne de l'illumination divine. L'intellect agent, nanti des species intelligibiles de toutes les choses [1]), les produit ou les projette dans l'intellect possible, à l'*occasion* des perceptions sensibles, déterminant alors la connaissance actuelle de la quiddité abstraite des choses. L'entendement passif est propre à chaque homme (contre Averroès) et produit de l'intellect actif, et si celui-ci ne fait pas fructifier à tout moment son trésor de savoir, c'est que le corps

[1]) Intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam eodem modo quo se intelligit et eadem simplici intentione. *De tribus difficilibus articulis*, KREBS, *op. cit.*, p. 74.

est un obstacle à la claire vue de l'âme. Autre conséquence : l'entendement passif ne connaît pas seulement les species intelligibiles et par leur intermédiaire les *res extra*, mais aussi l'intellect agent, *qui en le connaissant lui donne l'être* [1]).

La volonté est une inclination naturelle de l'âme, consécutive à la représentation d'un bien particulier par la *vis aestimativa*. Elle est nécessairement portée vers l'objet de pareille représentation ; elle est principium non effectivum, sed tantum inclinativum [2]). La représentation universelle, fruit de l'entendement, ne joue aucun rôle dans notre vie morale. C'est un amoindrissement de la liberté.

369. Bibliographie : BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrb.* (Beitr. Gesch. Philos. Mitt., Munster. 1908). Publie pour la première fois le *de intelligentiis*. Étude très fouillée sur vie et œuvres. On trouve intercalées dans cette étude d'importantes monographies sur l'histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen âge, sur la philosophie de la lumière, sur l'idéologie platonicienne au moyen âge, sur la doctrine des intelligences. — ENGELBERT KREBS, *Meister Dietrich* (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). *Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., Munster, 1906). Excellente étude. Krebs publie in extenso le *de intellectu* et le *de habitibus*. Sur ce livre Cf. notre étude sur T. de Fribourg, R. Néo-scol., 1906. p. 434-441, Édit. du *de ente et essentia* d'après un mscrit du Vatican, par KREBS, dans R. Néo-scol., 1911, p. 519-536. — GRABMANN, *Der Neuplatonismus in d. deutschen Hochscholastik*, Philos. Jahrb., 1910.

§ 2. — *Direction expérimentale. Roger Bacon.*

370. Vie et Œuvres. — Roger Bacon naquit en Angleterre, vers 1210/15, étudia de bonne heure à Oxford, puis à Paris, où il enseigna (vers 1245). Dès sa jeunesse il se livra avec ardeur à l'étude des langues et des sciences. Entre 1251

[1]) Intellectus possibilis non solum se habet ad intellectum agentem tanquam ad objectum quantum ad rationem in qua ex ipso aliquam rem intelligit, sed cum hoc modo se habet ad ipsum tanquam ad principium activum et profluxivum sui... Fulget igitur secundum praehabita intellectus agens in intellectum possibilem sub ratione cuiuscumque intelligibilis, quod apprehenditur per intellectum possibilem, sub ratione inquam determinata et propria uniuscuiusque intelligibilis, et hoc est proprium intellectus possibilis, sic apprehendere suum principium, a quo procedit scilicet sub ratione tali secundum proprietatem essentiae ipsius principii, quae omnia in se continet suo modo. — [2]) *De cognitione entium separatorum, ibid.*, p. 96.

et 1257, Bacon entra chez les Franciscains, probablement au couvent d'Oxford. Même après son éloignement de la vie scolaire (1257), il poursuivit sans relâche ses recherches et ses travaux, bien que la sévérité et l'hostilité de ses supérieurs ne lui permissent pas de communiquer ses écrits au dehors. L'élévation au pontificat d'un ami puissant fut dans sa vie un événement décisif : Clément IV, par lettre du 22 juin 1266, enjoignit à Bacon de lui envoyer l'ouvrage qu'il projetait d'écrire, et cela malgré la défense de ses supérieurs. Au cours de 1267, Bacon adressa à son protecteur l'*Opus majus* et l'*Opus minus*, et peu de mois après, l'*Opus tertium*. D'autres écrits sortirent rapidement de sa plume. Vantard et plein d'estime pour lui-même, Bacon regarde de haut les hommes et les institutions de son temps. Quand en 1277, Tempier condamna l'astrologie judiciaire [1]), Bacon se sentit visé, et il composa le *Speculum astronomiae*, à la fois pour défendre ses conceptions astrologiques et critiquer l'acte de Tempier. Cette démarche, jointe aux dénigrements que Bacon prodiguait aux plus hautes personnalités, y compris le pape, eut de graves conséquences ; le général franciscain Jérôme d'Ascoli condamna la doctrine de Bacon et lui infligea la peine la plus lourde, l'incarcération [2]). Que celle-ci ait duré quatorze ans, le fait n'est pas démontré. Il mourut vers 1292/94.

L'*Opus majus*, dédié à Clément IV, est l'œuvre principale de Bacon et comprend sept parties : causes de nos erreurs; rapports de la philosophie et des sciences avec la théologie; linguistique; mathématiques; perspective; science expérimentale; philosophie morale. L'*Opus minus* doit, dans la pensée de Bacon, reprendre en abrégé les matières de l'*Opus majus*. Sont neufs l'exposé de l'alchimie spéculative et une étude sur la décadence de la science théologique et ses causes (septem peccata studii principalis quod est theologiae) [3]). L'*Opus tertium* abrège et commente les deux premiers, approfondit de nouvelles questions de science et donne de nombreux renseignements sur la carrière de Bacon [4]). — Bacon nous a laissé le plan d'une œuvre synthétique, *scriptum principale*, mais qui ne semble pas distinct des ouvrages que nous possédons. Il devait s'y s'occuper : 1° de grammaire et de langue; 2° de mathématiques ; 3° de sciences naturelles ; 4° de métaphysique et de morale. Outre des commentaires sur divers livres d'Aristote, œuvres de jeunesse ; un *compendium studii philosophiae* (vers 1271-76) où il s'étend à nouveau sur les défauts des études ; un traité *de multiplicatione specierum* (étude de l'efficience des corps); les *communia naturalium;* le *speculum astronomiae*; un *compendium studii theologiae*, sa dernière œuvre, on attribue à Bacon une foule d'opuscules et de traités. La chronologie et l'ordre de ses ouvrages ne sont pas définitivement établis. Bacon n'est pas un esprit didactique; il travaillait sans ordre et se reprenait. Duhem montre que les *Communia naturalium* sont une sorte de résumé des précédents. Un traité *de probatione fidei*, faussement attribué à Nicolas de Strasbourg, et que

[1]) Cf. p. 476. — [2]) V. MANDONNET, art. cité plus loin. — [3]) BREWER, p. XXXIV, 322. — [4]) L'*Opus majus*, sera cité d'après l'éd. Bridges, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium* d'après l'éd. Brewer.

Delorme restitue à Bacon, n'est qu'une ébauche de la *Metaphysica*, et celle-ci est remaniée à son tour dans l'*Opus majus* [1]).

371. Personnalité de R. Bacon. — Bacon attache la plus grande importance aux sciences naturelles, aux mathématiques, à la perspective et à l'optique, à la géographie, à l'astronomie, à l'alchimie, à l'étude des langues. Il connaît les sciences de façon remarquable, et mieux qu'aucun autre de ses contemporains. Non seulement Bacon fait un vigoureux plaidoyer en faveur de la méthode expérimentale, mais lui-même est un observateur et un chercheur. Il fait des applications de la géométrie à la physique, supérieures à celles des Arabes; il fabrique et perfectionne des instruments d'optique. Aux scolastiques, ses contemporains, il reproche amèrement, et sans jamais s'en lasser, leur négligence de l'observation, et en général de l'étude des sciences. Bacon est un remarquable homme de science, et c'est son plus beau titre de gloire.

Il étudie le mouvement intellectuel de son temps, et à ce titre ses œuvres constituent pour l'histoire des idées au XIIIe s. une source de premier ordre. Il faut toutefois faire d'expresses réserves sur les jugements qu'il porte et qui s'inspirent d'une rigueur allant parfois jusqu'à l'injustice. Albert le Grand surtout fut l'objet de ses attaques, si bien qu'il crut devoir répondre à Bacon par des paroles sévères [2]). Plein d'admiration pour Aristote, il accuse ses contemporains de ne pas l'avoir compris dans les fautives versions latines dont ils se servaient. Mieux voudrait pour les Latins ne rien connaître d'Aristote que de le posséder dans de si détestables traductions. « Si enim haberem potestatem super libros Aristotelis, ego facerem omnes cremari » [3]). D'ailleurs lui-même ne le comprend pas toujours [4]). Sur les premières traductions latines d'Aristote [5]), sur les études chez les francis-

[1]) DELORME, *op. cit.*, p. 212. — [2]) Fin de son comment. sur Politique d'Aristote. — [3]) *Compendium philosophiae*, éd. Brewer, p. 469. — [4]) Ainsi il soutient cette énormité qu'Aristote aurait enseigné la Trinité, la création et la non éternité du monde. MANDONNET, *Siger*, t. VII, p. XXI. Suivant Mandonnet, Bacon suit comme grande autorité, R. Grossetête. — [5]) P. ex. *Opus majus*, III, 66.

cains, sur l'enseignement de la théologie [1]), sur diverses personnalités scolastiques : G. d'Auvergne [2]), R. Grossetête — dont il ne se fatigue pas de parler —, Adam de Marisco, A. de Halès [3]), A. le Grand [4]) et bien d'autres, on trouve des données précieuses. L'histoire de la philosophie grecque, patristique, arabe occupe une large place [5]) : le développement que Bacon lui consacre tient à une conception propre dont il sera parlé plus loin.

Au style vif et énergique, les œuvres de Bacon ne sont pas conçues d'après les procédés pédagogiques ordinaires du temps, mais développent de façon suivie la matière traitée.

372. **Doctrines philosophiques.** — A la considérer dans son ensemble, c'est avec l'*ancienne scolastique* que la philosophie de Bacon a le plus d'attaches : c'est ainsi qu'il admet la pluralité des formes [6]), l'existence d'une materia spiritualis [7]), les rationes seminales [8]), la nécessité d'une création temporelle, le pluralisme des formes. L'originalité de Bacon s'affirme surtout dans un lot de doctrines dont voici les plus importantes.

1° Les relations hiérarchiques de la théologie, de la philosophie et des sciences. Cette question est capitale dans la philosophie de Bacon, et elle occupe la deuxième partie de l'*Opus majus*. Au nom de l'unité du savoir et de la prédominance de la théologie, la philosophie et les sciences n'ont d'autre raison d'être que d'expliquer le contenu des Écritures. « Una est tantum sapientia perfecta quae in sacra scriptura totaliter continetur » [9]). Pour elle-même, la philosophie n'a aucune valeur : « philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est » [10]); elle n'est que l'instrument du dogme : « philosophia non est nisi sapientiae

[1]) Les sept péchés de la théologie d'après l'*Opus minus*, pp. 322 et suiv. sont : les incursions des théologiens dans le domaine de la pure philosophie; l'ignorance des sciences; l'ascendant immérité des deux principaux théologiens, A. de Halès et Albert le Grand (de aliis nulla vis est); la préférence accordée au livre des Sentences sur la Bible; la corruption du texte de la Vulgate; les erreurs d'exégèse; l'ignorance des prédicateurs. — [2]) *Opus majus*, III, 47. — [3]) *Opus minus*, pp. 325-327. — [4]) *Opus tertium*, p. 30. — [5]) *Opus majus*, I, pp. 45-54 contient une esquisse de l'histoire de la philosophie. — [6]) *Opus tertium*, p. 123. — [7]) *Ibid.*, p 121. — [8]) GASQUET, Lettre de Bacon à Clement IV (Engl. hist. Rev.), p. 513. — [9]) *Opus majus*, III, p. 36. — [10]) *Opus majus*, p. 69.

divina explicatio per doctrinam et opus » [1]). Étranges paroles dans la bouche d'un homme qui a le culte des sciences.

Bien plus, Bacon inaugure un véritable *traditionalisme*. Dieu seul a pu enseigner aux hommes à philosopher, en révélant les vraies doctrines. Sans livres et sans docteurs, on n'aurait pas trouvé la solution du problème des universaux. Et ainsi en est-il de toute la philosophie : « revelatio necessaria est in hac parte (veritate universalium); et cum haec sint puerilia et minima, multo fortius erit hoc in tota sapientia philosophiae » [2]) : « Impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem » [3]).

Et voici les conséquences : la plénitude du savoir philosophique est contemporaine du berceau de l'humanité : « Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio » [4]). Mais la malice des hommes attira la colère de Dieu [5]); il octroya les vérités philosophiques avec parcimonie, et permit qu'elles se mélangeassent d'erreur. Nous devons chercher dans les livres des philosophes anciens cette âme de vérité que la révélation divine y a déposée, suivre les traces du dogme chrétien dans le paganisme, et agrandir nous-mêmes le trésor légué, « usque ad finem mundi, quia nihil est perfectum in humanis adinventionibus » [6]).

Or, pour découvrir ce trésor que contient la philosophie des anciens, il faut interroger l'histoire. La connaissance des langues devient ainsi la première condition du savoir [7]). Aux langues doit succéder l'étude des mathématiques, nécessaires aux diverses sciences qui interprètent la nature [8]) et à la philosophie (tota philosophiae intentio non est nisi rerum naturas et proprietates evolvere) [9]) non moins qu'à l'intelligence des faits de l'Écriture. La morale est le couronnement de la philosophie, parce qu'elle se rapporte plus directement à la théologie.

[1]) P. 68. Cette idée revient sans cesse, cf. pp. 52, 53, 76, etc. — [2]) *Opus majus*, p. 50. — [3]) P. 53. — [4]) P. 53. — [5]) P. 67. — [6]) P. 66. — [7]) P. 97, 98. — [8]) P. IV. — [9]) T. III, p. 52.

2° La théorie de l'intellect agent. L'intellect agent, qui détermine l'entendement passif à « intelliger », n'est pas une partie de notre âme. C'est Dieu. Il est la lumière de nos intelligences et les illumine de sa vérité [1]). Les attaches de l'idéologie de Bacon avec son traditionalisme ne sont pas douteuses : « quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, *ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis*, volo istud efficaciter probare, praecipue cum magnus error invaserit vulgus philosophantium in hac parte » [2]). Aristote, S. Augustin, tous les « sapientes antiqui experti », ajoute-t-il, s'accordent sur la séparation des deux intellects. C'était aussi l'avis de Robert de Lincoln, d'Adam de Marisco. Et à deux reprises, j'ai entendu Guillaume d'Auvergne défendre cette doctrine [3]).

De toutes les interprétations de la théorie augustinienne de l'illumination divine, dont il croit donner la simple paraphrase, celle de Bacon est une des plus hardies. Elle emprunte à l'averroïsme sa terminologie, mais rejette sa doctrine.

Chaque individu a son entendement, et la thèse de l'intelligence unique pour tous les hommes est qualifiée de *error pejor et heresis nequior, immo nequissima* [4]). D'autre part, comme

[1]) « Intellectus agens, secundum majores philosophos, non est pars animae, sed est substantia alia et separata per essentiam ab intellectu possibili ». T. III, p. 47.— [2]) *Opus majus*, p. 45. — [3]) « Nam universitate convocata bis vidi et audivi venerabilem antistitem dominum Gulielmum Parisiensem Episcopum felicis memoriae coram omnibus sententiare quod intellectus agens non potest esse pars animae; et dominus Robertus Episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et hujusmodi majores hoc idem firmaverunt » p. 47. Moyennant une réserve, le rapport de Bacon concorde avec la théorie de G. d'Auvergne. V. p. 361. L'incident dont parle Bacon revient dans l'*Opus tertium*, pp. 74, 75. Il oppose sa théorie à celle des *moderni* pour qui l'intellect agent est *pars animae*. Il ajoute au sujet d'Adam de Marisco : « unde quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam, « Quid est intellectus agens? » respondit, « Corvus Eliae »; volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus ». — [4]) *Communia naturalium*, éd. Hover, p. 302. Et il ajoute au sujet de la théorie des deux vérités : Palliant ergo errorem suum, quando artantur, dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi aliud, sed per solam fidem. Sed mentiuntur tanquam vilissimi heretici. Cf. RENAN, *op. cit.*, p. 262. Renan s'appuie sur le texte cité dans la note précédente pour inféoder Bacon et les anciens francis-

toute connaissance est déclarée intuitive, l'intellect agent au sens ordinaire des scolastiques est inutile en idéologie, et Bacon l'identifie avec Dieu.

3° Matière et forme. Tout être fini est composé de matière et de forme. La *materia prima universalis* est homogène, mais non unique : Bacon fait des réfutations réitérées de l'erreur (pessimus error) de ceux qui attribuent à la matière l'unité numérique. Ce serait, dit-il, lui attribuer l'infinitude et aboutir au panthéisme. Bien au contraire, il accentue l'individualisme des êtres, car il admet une diversité *spécifique* des matières premières correspondant à la diversité des formes : « forma differt a forma secundum se, et materia a materia per suas naturas proprias, ita quod diversitas materiae non est a forma sicut nec e converso » [1]).

Dans les corps de la nature, la matière première est active [2]) ; elle-même d'ailleurs est intrinsèquement composée de matière et de forme, et il en est de même de la forme [3]). Il y a chez Bacon une tendance à multiplier les éléments de réalité, et une confusion de l'ordre logique et ontologique qui se répercute dans sa solution du problème des universaux.

4° Toute connaissance est intuitive, la connaissance intellectuelle, aussi bien que la connaissance sensible. Toute connaissance en effet est une union directe du connaisseur et du connu. Les notes universelles, *qui existent dans l'être de la nature*, et ne sont pas un produit conceptuel, déterminent en nous des connaissances (species) de l'universel, tout comme les notes individuelles qui enveloppent l'universel déterminent la

cains au parti averroïste. Or Bacon n'est pas averroïste; de plus il demeure une exception chez les Franciscains, ceux-ci s'accordant avec les Dominicains pour faire de l'intellect agent une *pars animae*. — [1]) *Op. tertium*, p. 126. Et ideo asinus non differt ab equo per solam formam sed per materiam aliam specificam. — [2]) Suivant l'explication de Hover, *op. cit.*, XXVI, p. 17, elle possèderait un *actus essendi* propre, mais non un *actus agendi*. Mais comment concilier cette explication avec ces autres thèses de Bacon, que toute substance est active, et qu'il n'y a pas de distinction entre l'être et l'essence ? — [3]) « Sicut hoc materiale principium non est pura materia, sed unum compositum, sic formale non est pura forma sed compositum », ms. cité par HOVER, *op. cit.*, XXV, p. 371.

connaissance du singulier : « sicut rerum quaedam sunt universales, quaedam singulares, sic species fiunt ab his et aliis ». Bacon appelle *species* toute action d'un être sur un autre être, *primus effectus agentis* [1]) et la connaissance n'est qu'un cas particulier de l'interaction des substances cosmiques [2]). Quarta (positio) est, quod universale sit solum in singularibus et non dependeat ab anima aliquo modo [3]) C'est une façon très personnelle, mais bizarre de résoudre la question des universaux.

5° L'expérience et les modes de savoir. Il y a trois modes de savoir : *per auctoritatem et rationem et experientiam* [4]). Or l'autorité ne suffit pas sans le raisonnement, et le raisonnement même n'engendre pas la tranquille possession du vrai, si l'expérience ne vient confirmer ses données [5]). L'expérience est donc l'unique source de certitude. L'*argumentum* que Bacon oppose à l'*experientia* est sans doute le raisonnement à vide dont les sophismata des écoles fournissent des spécimens, ou encore celui qui prend pour point de départ des faits non contrôlés, ou celui qui dans l'étude des lois de la nature aurait la vaine prétention de se passer de l'expérience [6]). Mais il accepte que la démonstration basée sur des faits expérimentés conduit à la science [7]). Quoi qu'il en soit, les droits exclusifs que Bacon reconnaît à la méthode expérimentale ne doivent pas s'entendre dans un sens absolu, ni à la façon du positivisme moderne.

Car, après avoir conclu : « Oportet ergo omnia certificari per viam experientiae », il ajoute aussitôt : « duplex est experientia ».

[1]) BRIDGES, II, 149. — [2]) HADELIN HOFFMANS, *Une théorie intuitioniste au XIIIe s., R. Néo-scolast.*, 1906, p. 382 et suiv. Tout le traité *de multiplicatione specierum* (P. I, c. 2.) est une étude intéressante de l'efficience des êtres et de la transmission des forces. — [3]) Cité par HOVER, *Op. cit.*, p. 49. — [4]) BREWER, p. 397. — [5]) *Opus majus*, II, 177. « Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae : quia multi habent argumenta ad scibilia, sed quia non habent experientiam, negligunt ea, nec vitant nociva nec persequuntur bona. » — [6]) *Ibid.*, p. 201. — [7]) « Quod ergo dicit Aristoteles quod demonstratio syllogismus est faciens scire, intelligendum est si experientia comitetur, et non de nuda demonstratione » *Ibid.*, p. 168.

L'une est externe (per sensus exteriores) [1]). L'autre est interne (scientia interior) et le fruit d'inspirations divines (divinae inspirationes). Or, des sept degrés que comporte cette *scientia interior*, le premier consiste dans des *illuminationes pure scientiales*. Et ceci nous ramène à tout ce groupe de connaissances scientifiques et philosophiques qui s'opèrent en nous par l'illumination de Dieu, intellect agent de nos âmes — ce qui semble confirmer le sens que nous attachons à la *nuda demonstratio*. Les objets des illuminations ultérieures sont la vertu, les dons du S. Esprit, les béatitudes évangéliques, les *sensus spirituales* ; les *fructus de quibus est pax Domini* ; enfin les intuitions supérieures du *raptus*. Plusieurs de ces degrés, on le voit, se rapportent aux états surnaturels de la mystique catholique.

373. Conclusion.— Bacon vise à l'originalité, et sa mentalité diffère profondément de celle des autres scolastiques. Son intuitionisme, sa solution des universaux, sa théorie de l'intellect agent, son traditionalisme donnent à sa scolastique une teinte très personnelle [2]). La philosophie est réduite à une apologétique, et malgré le respect qu'il professe pour Aristote, « Roger resta constamment étranger au véritable esprit aristotélicien et ne réussit à s'assimiler aucune des idées fondamentales du système » [3]). Con-

[1]) Il distingue dans la sensation, la sensation actuelle, la mémoire et la cogitative. Celle-ci est la *domina virtutum sensitivarum, logistica*, et appartient aux animaux aussi bien qu'à l'homme. C'est l'estimative de la scolastique. *Opus majus*, t. II, pp. 79 et 127. — [2]) L'incapacité radicale d'atteindre le vrai et la nécessité d'une révélation divine font songer au Bonaldisme et à ses erreurs, mais il existe entre de Bonald et Bacon une différence capitale : pour le premier, la révélation est primitive et le langage transmet ses données ; pour le second, la révélation ou l'illumination divine est spéciale et varie d'homme à homme. — Le P. Delorme, des frères mineurs de Bordeaux (nº 377), veut à tout prix faire concorder la philosophie de Bacon avec celle des autres franciscains du XIIIe s. et il nous reproche, avec une pointe d'ironie, d'avoir inexactement parlé de Bacon dans la première édition de l'*Histoire de la Philosophie médiévale*. Un nouvel examen des textes nous a confirmé dans notre première façon de voir. L'étude du P. Delorme contient des erreurs. Il est faux que Peckham, Scot et S. Thomas aient adhéré aux conclusions idéologiques de Bacon (p. 14) : pour tous l'intellect agent est *pars animae*, Cf., p. 417. Il est faux qu'aucun autre scolastique n'a plus que Bacon élargi l'influence de la raison (p. 22). C'est le contraire qui est vrai. — [3]) HADELIN HOFFMANS, *La synthèse doctrinale de R. Bacon*, p. 221.

trairement à ce qu'on écrit à son sujet, la philosophie et la théologie de Bacon retardent sur le mouvement intellectuel de son temps [1]).

374. Pierre de Maricourt. Henri Bate. — Des travaux scientifiques de R. Bacon, il faut rapprocher ceux de P. DE MARICOURT (Petrus Peregrinus de Maharicuria), qui fut son maître, si tant est qu'on puisse l'identifier avec le magister Petrus dont Bacon parle. On sait peu de choses de sa vie. Lui-même apprend qu'il fut au siège de Luceria en 1269, et son nom de Peregrinus est une allusion à sa qualité de croisé. Ses deux opuscules, *epistola de magnete* et *nova compositio Astrolabii particularis*, révèlent le commerce de leur auteur avec la philosophie scolastique, mais sont avant tout l'œuvre très remarquable d'un observateur de la nature [2]).

HENRI BATE, de Malines, né en 1244, mort au début du XIVe s. philologue, maître en théologie de Paris, chanoine de S. Lambert à Liége, homme de science et philosophe, occupe une place intéressante dans le mouvement scientifique du XIIIe s., et c'est à ce titre que nous le rangeons ici. Il est lié d'amitié avec Guillaume de Moerbeke, qu'il rencontra en 1274 au concile de Lyon, et sur ses instances rédigea cette même année, à Malines, un opuscule astronomique qu'il lui dédie, *magistralis compositio Astrolabii* [3]). Son œuvre capitale, *Speculum divinorum et quorumdam naturalium* qui n'existe qu'en manuscrit, est un compendium destiné à l'éducation privée d'un prince, Gui de Hainaut, et rédigé entre 1301 et 1304. Cet ouvrage, divisé en 23 parties, forme un traité complet de philosophie dont la table de matières présente un parallélisme remarquable avec le statut universitaire de 1255.

L'auteur s'occupe surtout de questions psychologiques : du fonctionnement de nos organes, du rôle du cerveau et du cœur, de la genèse des sensations, de la perception visuelle des couleurs

[1]) MANDONNET, *op. cit.*, 244. — [2]) Le *de magnete* est le premier travail exécuté d'après la méthode inductive des sciences naturelles, dit SCHLUND, *op. cit.*, p. 437. — [3]) Incunable de Ratdolt en 1485. Il traduisit aussi le *Liber de mundo vel seculo* d'Aben Ezra, et fit deux autres opuscules astronomiques.

et des formes, du sommeil et de la veille, de l'imagination, du sens commun, etc. Les activités supérieures, le connaître et le vouloir, la nature spirituelle de l'âme, son union avec le corps, sont longuement traitées. La logique est représentée par des dissertations sur le développement dialectique de la pensée ; la physique (au sens ancien du mot), par des études sur le temps et le mouvement et la divisibilité de la matière ; la métaphysique, par une théorie des notions transcendantales. Quelques chapitres sont relatifs à l'histoire naturelle ; d'autres, plus nombreux, s'occupent de phénomènes météorologiques et astronomiques et ramènent l'auteur à ses premiers travaux. Sur plus d'une question Henri Bate cite Albert le Grand et discute les interprétations de textes de Thomas d'Aquin *(expositor Thomas)*. Une étude doctrinale de cet important traité pourra seule marquer le rang que son auteur occupe dans les écoles du XIIIe s.

375. Roger Marston. — Roger Marston est une des personnalités marquantes dans le groupe des franciscains anglais. Vers 1270, il étudia la théologie à Paris, et plus tard enseigna successivement à Oxford et à Cambridge. Mort après 1298, il a laissé deux *Quodlibeta* et deux collections de *Quaestiones*, dont une surtout intéresse la philosophie. Son idéologie se rapproche fort de celle de Roger Bacon, et quelques-unes de ses déclarations sont typiques [1]). Je sais bien, dit-il, que mes contradicteurs, enivrés par le nectar philosophique (philosophico nectare inebriati), ne voient dans l'illumination divine qu'une simple similitude de nos intelligences créées avec la lumière incréée, à la façon dont la copie est l'imitation de son modèle. Mais c'est là fausser la pensée de S. Augustin *(pervertunt)*. S'il n'avait rien entendu dire de plus, ses raisonnements tomberaient à faux [2]). L'intellect agent n'est pas un *lumen creatum* distinct, bien que dérivé, de la

[1]) D'après une *Quaestio disputata Fr. Rogeri Anglici*, dans *de humanae cognit. rat.* etc., appartenant à la série de *Quaestiones* philosoph. — [2]) « Adversarius dicit hanc conclusionem sic intelligendam [quod omnia videmus in lumine quod est supra mentem], quia videlicet in lumine *derivata* a lumine quod est supra mentem... Si non intenderet Augustinus plus quam isti dicunt, falleret et deficeret ejus argumentum. » *Ibid.*, pp. 203 et suiv.

lux increata (S. Thomas, etc.), c'est la *lux increata* même. « Anima actum intelligendi non elicit *formaliter* mediante aliqua luce creata in mentem nostram derivata, sed lux divina menti nostrae *active* imprimens derelinquit in ea *passivam* impressionem qua elicitur actus intelligendi » [1]). R. Bacon ne parle pas autrement. Et Marston allègue à l'appui de sa thèse cette pensée augustinienne, dont les averroïstes eux aussi (p. 470, n.) faisaient grand état : l'*identité* de la lumière suprême, éclairant toute intelligence venant en ce monde, peut seule expliquer l'accord unanime du genre humain sur les vérités fondamentales [2]). Cette lumière, dont Dieu nous inonde, n'est donc pas un don gratuit, un accroissement surnaturel des forces natives de notre entendement ; elle est la mise en œuvre même de ces forces, elle fait partie de notre *nature* [3]).

Cependant, le philosophe anglais fait des réserves afin de garantir à l'intelligence une certaine intervention dans la connaissance des vérités éternelles. Elle fournit notamment les concepts qui deviendront les extrêmes des jugements certains (apprehensio extremorum). S'il est vrai que *formaliter* la certitude du jugement repose sur l'évidence que la lumière divine projette sur les extrêmes, l'âme n'est pas moins principe *inchoatif (inchoatio)* de cette certitude [4]). Dans ce sens, Marston parle même d'un double intellect agent : l'un, partie de notre âme (pars animae), correspond à une simple prédisposition naturelle de l'âme à connaître le vrai — l'autre, séparé de nous, parachève l'*inchoatio* de la nature [5]).

Voilà une terminologie étrange. Bien que Marston ne fasse appel à l'identité de Dieu et de l'intellect agent que pour expliquer

[1]) *Ibid*, p. 216, n. 1. « Firmiter teneo unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem... Necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de Intellectu et Intellecto, et Avicenna in multis locis, et alii expositores Philosophi quam plurimi. » p. 207. — [2]) *Ibid.*, p. 203. — [3]) Ad 14m, p. 216. — [4]) Pp. 211 et 215, ad 12m et 13m. — [5]) « Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo *incomplete*, dicitur esse pars animae, sicut perspicuitas naturalis in oculo... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi *complete* et *principaliter*, est substantia separata, Deus ipse. » *Ibid.*, p. 208. Cf. p. 216, ad 15.

la connaissance du vrai dans les *rationes aeternae* [1]), son illuminisme n'en diffère pas moins de la théorie communément défendue par les scolastiques [2]).

Par ses nombreuses citations de S. Anselme, R. Marston montre sa dépendance vis-à-vis du philosophe du Bec et atteste l'autorité dont celui-ci jouissait dans les écoles franciscaines anglaises [3]).

376. L'ontologisme. — L'idéologie de R. Bacon et de R. Marston est voisine de l'ontologisme. Cette fausse doctrine, suivant laquelle l'intelligence humaine verrait directement en Dieu l'objet de ses idées, trouva en effet des défenseurs dans les écoles. Cela ressort des réfutations réitérées que font de l'ontologisme les principaux docteurs scolastiques [4]) et de la mention de doctrines ontologistes dans la liste des 219 propositions condamnées en 1277. Les noms de ces ontologistes ne nous sont pas connus.

377. **Bibliographie.** — Édit. de l'*Opus majus* en 1733, 1750. Édit. récente de Bridges 3 vol., Oxford 1897-1900. Remplie de fautes. Le t. III est la réédit. d'apr. un nouveau ms. d'une partie du t. I. A la fin du t. II, le *de multiplicatione specierum*. Sous le titre : *An unpublished fragment of a work by R. Bacon*, le Rév. F. A. Gasquet publie ds The English historical Review (1897), une longue lettre de Bacon à Clément IV, qu'il croit être l'introduct. même de l'œuvre. Cette lettre s'y rapporte directement. — Brewer, *Fr. R. Bacon opera hactenus inedita* (ds Rerum britannicarum medii aevi scriptores) publié en 1859. Contient l'*opus tertium* et l'*opus minus* incomplets l'un et l'autre, et le *Compendium phi-*

[1]) Pour les connaissances « quae per tempora variantur », il y a un *lumen naturale*, derivatum a luce aeterna, p. 206. — [2]) Les éditeurs de Quaracchi s'en rendent compte et notent que sur la question des *rationes aeternae*, Mathieu de Aquasparta et Fr. Eustache pensent autrement. De même, Ehrle considère qu'il faut accepter avec circonspection les théories de Marston, *Das Studium der Handschriften*, etc., p. 48. Daniels me reproche de provoquer des malentendus au sujet de la doctrine de Marston *Anselmcitate*, etc., p. 42. Je ne vois pas en quoi. Il est incontestable que les théories de Marston et de Bacon sur l'intellect agent diffèrent de la théorie régnante. Certes SS. Bonaventure et Thomas d'Aquin y font des allusions incidentes, mais si même ils les déclarent orthodoxes, ils ne les approuvent pas et on ne peut conclure de ce seul fait qu'elles étaient très répandues. — [3]) Daniels, *op. cit.*, relève diverses questions de métaphys. et psychol. où apparaît la dépendance de Marston vis-à-vis de S. Anselme. — [4]) V. la réfutation de l'ontologisme chez S. Bonaventure dans *De humanae cognit. ratione* etc., pp. 22 et suiv. ; chez P. Olivi, *ibid.*, 245-247. Cf. Dissertatio, c. 1, p. 7 ; chez S. Thomas, *In I l. Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4.

losophiae. DUHEM, *Un fragment inédit de l'opus tertium de R. Bacon*, précédé d'une étude (Quaracchi 1909), a retrouvé une partie de l'opus tertium inscrit sous le nom d'Al Bitrogi dans un ms. Bibl. nation. Duhem démontre que ce fragment fait suite, mais non directement, au fragment de Brewer. Renseignements sur d'autres ouvrages de Bacon.— Mandonnet a montré (Revue néo-scolastique, 1910), que le *speculum astronomiae* imprimé dans les œuvres d'Albert le Grand est de Bacon. STEELE R. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. I. *Metaphysica fr. Rogeri de viciis contractis in studio theologiae*, London, s. d. Titre qui paraît peu exact. D'après Duhem, ce serait une partie de l'opus tertium. Fasc. II et III, *Liber primus communium naturalium fr. Rogeri*. Oxford, le premier s. d., l'autre 1911. Contiennent respectivement les parties 1-2 et 3-4 du 1er livre. — Une autre partie (la 4me) des *Communia naturalium* (de productione rerum in generali) est publiée d'après le ms. de la Bibl. Mazarine de Paris (n° 3576), par HÖVER, *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philos. Anschauungen* (Jahrb. Phil. u. spekul. Theol. XXV et XXVI, 1911) avec une étude sur notion de matière. — Steele néglige ce manuscrit. — *Fr. Rogeri Bacon Compendium studii theologiae*, ed. Rashdall una cum appendice de operibus Rogeri Bacon, edita per A. Little (Aberdoniae, 1911, p. VI, 118). Delorme annonce la publication du de probatione fidei, *Un opuscule inédit. de R. Bacon*, dans Archiv. francisc. histor., 1911, pp. 209-212. E. NOLAN and S.-A. HIRSCH, *The greek grammar of R. B. and a fragment of his hebrew grammar*, édition avec introd. et notes, Cambridge, 1902.

Les édit. de Bridges et Brewer sont précédées de biographies de Bacon, et d'études sur ses œuvres. CHARLES, *R. Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Paris, 1861. DELORME, *Bacon*. ds Diction. théol. cathol. t. II, 1903. NARBEY, *Roger Bacon et le mouvement scientif. du XIII s.* (R. Quest. histor., janv. 1894); FELDER, *op. cit.*, (n° **240**) : Das Schulprogramm, pp. 380 et suiv. S. VOGL *Die Physik. R. Bacos*, J.-D., Erlangen, 1906. FLÜGEL, *Roger Bacon's Stellung in d. Gesch. d. Philologie* (Philosoph. Studien de Wundt), XIX, 1902, pp. 164 et suiv. D'importantes parties d'un travail d'ensemble sur Bacon par Hadelin Hoffmans, ont paru ds R. Néo-scol. 1906-1909. Du même : *La synthèse doctrinale de R. Bacon* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1907). On attend de Mandonnet une étude d'ensemble sur les biographie et écrits de Bacon. WITZEL, *De Fr. R. Bacon ejusque sententia de rebus biblicis* (Archiv. francisc. 1910). V. toute la bibliographie au début de l'étude de Höver.

ERHARD SCHLUND, *Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben u. seine Schriften* (Ein Beitrag z. R. Baco-Forschung) Archiv. franc. histor. 1911 et 1912. Cite toute la bibliographie. — M. DE WULF, *Henri Bate de Malines* (Bull. acad. royale Belg. 1909, nov.) Publicat. de la dédicace du *speculum* et étude. — DANIELS, *Anselmzitate bei dem Oxforder Franciskaner R. van Marston* (Theolog. Quartalschrift, 1911, p. 35). F. PICAVET, *Pierre de Maricourt le Picard et son influence sur R. Bacon* (Revue intern. de l'enseign., oct. 1907.)

§ 3. — *Raymond Lullus*

378. **Vie et œuvres.** — On connaît peu la jeunesse de RAYMOND LULLUS (1235-1315). Il naquit à l'île Majorque, et après quelques années de vie à la Cour royale, s'adonna avec passion à l'étude de l'arabe et de la logique, renonça au monde, et entra dans le tiers-ordre de S. François. Dès ce moment il consacra une étonnante activité à la poursuite d'un même but : extirper l'averroïsme, et assurer contre les infidèles le triomphe de la doctrine catholique. Lullus ne se borna pas à écrire une longue série d'ouvrages, mais il se fit l'apôtre de ses idées, et à trois reprises se rendit en pays sarrasins pour combattre la philosophie averroïste. La légende a faussé sur plus d'un point la carrière de Lullus. Notons qu'il mena campagne, comme R. Bacon, pour introduire dans les universités l'enseignement des langues [1]).

Lullus est à la fois philosophe, mystique, artiste, polygraphe, et le plus brillant écrivain catalan du moyen âge [2]). Parmi ses ouvrages philosophiques, citons : *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas, damnatas a venerabili patre episcopo parisiensi* — intitulé aussi *Liber contra errores Boetii et Segerii* (terminé en 1298); *Sermones contra errores Averrois, liber de quaest. valde alta et profunda, liber de ente, de divina existentia et agentia, de deo ignoto et de mundo ignoto* (tous écrits en 1311), *liber de possibili et impossibili* (1310), *de divina unitate et pluralitate* (1311), *de modo naturali intelligendi* (1310), *duodecim principia philosophiae* (1311).

379. **Doctrines philosophiques.** — Plus âgé que Duns Scot de quelques années, R. Lullus ne subit pas son influence. Il suit sa voie propre. La partie originale de son œuvre philosophique se résume dans l'élaboration d'un système théosophique et dans l'agencement du « grand Art ».

Lullus se pose en adversaire irréductible de l'averroïsme. Sa *Declaratio per modum dialogi* reprend, dans un autre ordre, les

[1]) En 1298-99, il écrit dans ce sens à l'Université de Paris et au roi de France (*Chart.* II, 83 et 84). En 1311, il part pour Vienne en vue de faire décréter par le Concile, l'enseignement obligatoire des langues (*ibid.*, p. 165). — [2]) Suivant GRÖBER, dans *Grundr. d. Romanischen Philologie*, II, 2 (1893), p. 105, il aurait écrit en catalan plusieurs ouvrages que ses disciples auraient traduits en latin. Les textes catalans de R. Lullus sont édités par Geronimo Rossello. Du XIVe s. datent bon nombre de traductions en catalan d'œuvres philosophiques. Citons le *Secretum secretorum*, des traités de Cicéron, de Sénèque, de S. Augustin, de Boèce, le *Dragmaticon* de G. de Conches, de H. de S. Victor, etc. *Ibid.*, pp. 92-101 et 102-110.

219 propositions condamnées par le décret de 1277. A la théorie averroïste des deux vérités, Lullus oppose une façon *théosophique* de rapporter la philosophie à la théologie : tout étant rationnel dans la foi, *la raison peut et doit tout démontrer*, même les mystères. Il n'y a pas de limites entre le rationnel et le suprarationnel, entre la vérité de nature et la vérité de révélation. Pour convertir les musulmans, il ne faut pas établir que leurs croyances sont fausses, mais démontrer que le catholicisme est vrai. Tout le rôle de la philosophie est là. Lullus dénature le système scolastique des rapports de la théologie et de la philosophie; de plus, il confond celle-ci avec l'apologétique. A l'erreur averroïste il oppose un autre excès. — Il est vrai que le principe fondamental du Lullisme est complété par cet autre : la foi est la condition préalable de n'importe quelle connaissance intellectuelle. La foi n'est plus son but à elle-même, elle n'est qu'une disposition préalable, grâce à laquelle la raison est apte à déduire *a priori* toutes les vérités naturelles ou surnaturelles. Elle grandit en intensité avec la connaissance; elle est, suivant la comparaison favorite du philosophe, semblable à l'huile qui monte toujours avec l'eau, sans jamais se mélanger avec elle. Divers ouvrages poursuivent l'application de ces principes et entreprennent la démonstration détaillée du dogme.

R. Lullus croyait avoir découvert une méthode logique, qu'il appela *ars magna, scientia generalis* et qui devait, dans sa pensée, compléter l'idéologie commune des scolastiques. Celle-ci part de l'observation sensible (ascensus, scientia cum sensu et imaginatione) et s'arrête aux réalités corporelles. Or il est un autre ordre de connaissances, indépendant du premier, et qui s'applique aux réalités suprasensibles (descensus, supra sensum et imaginationem) ; c'est la connaissance divine des principes généraux (principia alta et profunda) que Lullus identifie avec les attributs de l'essence divine. Tous les errements de l'averroïsme reposent, à son avis, sur la confusion de ces deux procédés de connaître et sur l'application abusive aux choses suprasensibles des notions puisées dans le monde des corps. L'*Ars magna* est

une combinaison de ces principes généraux ; elle met en œuvre des tables générales d'idées *(termini)*, qu'il aurait suffi de combiner entre elles, suivant un procédé spécial, pour établir des théories. A l'origine, ces idées étaient relatives à Dieu (figura A) et à l'âme (fig. S), et chacune de ces figures se décomposait en un certain nombre de chefs d'idées (les attributs de Dieu, les facultés de l'âme) susceptibles d'être combinés suivant des termes « topiques » que fournissait une *tabula instrumentalis* (fig. T). Des combinaisons de lettres symbolisaient les combinaisons d'idées, et Lullus les présentait sous forme de tableaux synoptiques et géométriques. Plus tard, le Grand Art se compliqua; il y eut des schema pour la théologie, la philosophie, le droit, la médecine.

380. Conclusion. Le Lullisme. — Les deux doctrines caractéristiques de Lullus, sa conception des rapports de la philosophie et de la théologie et sa doctrine des principes absolus doivent être étudiées et appréciées en fonction de la position agressive prise par Lullus contre l'averroïsme : elles devaient, dans sa pensée, faire échec à la théorie des deux vérités et enrayer les tendances du naturalisme arabe. Le reste de sa philosophie reprend les doctrines traditionnelles de la scolastique, mais on les trouve jetées pêle-mêle dans des cadres artificiels, créés par l'imagination du fécond écrivain. Citons comme exemple les *duodecim principia philosophiae*, où dame Philosophie fait ses doléances à R. Lullus sur les injures que lui fait subir l'averroïsme, et où elle lui présente ses douze principes constitutifs : forma, materia, generatio, corruptio, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, motus, intellectus, voluntas, memoria.

Lullus eut de nombreux admirateurs et disciples. On l'appela *doctor illuminatus, tuba spiritus sancti*. Son *ars magna* a seule survécu. Ces procédés automatiques ont attiré l'attention de tous ceux qui ont cherché à édifier la philosophie suivant une méthode déductive et mathématique. G. Bruno, Agrippa, Lavinheta et Leibniz en parlent avec enthousiasme.

Vers 1372, le dominicain Nicolas Eymerici porta plainte contre la doctrine de R. Lullus [1]). Une instruction fut ouverte par le pape Grégoire XI; mais on ignore si elle aboutit à une condamnation. Eymerici a publié dans son *Dialogus contra Lullistas* et dans son *Directorium Inquisitionum* une bulle papale de 1376, ordonnant le retrait des ouvrages de R. Lullus et prohibant ses doctrines. Mais les Lullistes accusèrent Eymerici d'imposture, et le débat séculaire sur l'authenticité de la bulle papale n'est pas encore vidé.

381. **Bibliographie.** — BIHL, *Le bienheureux R. Lulle* (Études francisc., tome XV, 1906). Édition complète des œuvres de R. Lullus de 1721-42 (Salzinger). Les traités se rapportant à l'*Ars magna* (Ars brevis, de audito kabbalistico, Duodecim principia philosophiae Lullianae, Dialectica seu logica, rhetorica, ars magna) ont reçu auparavant de nombreuses éditions. OBRADOR Y BENNASAR a commencé réédit. critique (le tome I a paru en 1906 : obres doctrinales, Palma de Mallorca). BOVÉ, *El systema cientifico Lulliano. Ars magna. Ezposicion y critica* (Barcelona 1908). — MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodox. espan.*, I. En 1901 s'est fondée à Barcelone une Revista Lulliana. — JULIAN RIBEIRA, *Origenes de la filosofia de R. Lullo*, Madrid, 1899. — DENIFLE, *Zur Verdammung d. Schriften d. Raymund Lull.* Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. etc. 1888, p. 352. — JOURDAIN, *Un collège orientaliste au XIII[e] s.* (ds Excurs. histor. etc., p. 219). OTTO KEICHER, *R. Lullus und seine Stellung z. arabischen Philos. mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentl. Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt., 1909, VII, 4-5). Texte édité d'apr. 5 ms. Excellentes études sur vie, œuvres, philos.

[1]) Les magistri de l'Université de Paris (1310), Philippe, roi de France (1310) et le chancelier de Paris (1311) attestent publiquement que les œuvres de R. Lullus ne contiennent rien de contraire à la foi et aux mœurs. Mais ces protestations sont-elles authentiques? se demande Denifle (*Chart.*, II, 142, 144, 149). On en doute, si l'on songe qu'à cette époque personne ne contestait leur orthodoxie.

TROISIÈME PÉRIODE.

La Philosophie médiévale pendant le XIV[e] s. et la première moitié du XV[e] s.

—

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS GÉNÉRALES

382. **La Philosophie byzantine.** — La philosophie byzantine au XIV[e] s., et jusqu'à la chute de l'empire grec en 1453, ne secoue pas sa léthargie séculaire. Elle continue avant tout de commenter, sans originalité, les deux grands penseurs qui alimentent ses controverses. GRÉGOIRE PALAMAS [1]), archevêque de Thessalonique (vers 1347), souscrit à des solutions platoniciennes dans son Προσωποποιΐα, qu'on peut appeler un réquisitoire de l'âme contre le corps, suivi d'une défense présentée par ce dernier. De même, NICÉPHORE GREGORAS se déclare hautement pour Platon. Au contraire, l'empereur JEAN VI CANTACUZÈNE prône vigoureusement Aristote et paraphrase les premiers livres de l'Éthique à Nicomaque. THÉODORE METOCHITA et SOPHONIAS commentent d'autres traités aristotéliciens. Un personnage non moins remarquable de ce temps, NICOLAS CABASILAS, écrit une réfutation des *Hypotyposes Pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus qui, depuis le V[e] s., sous l'influence des idées chrétiennes, avaient disparu de la circulation littéraire. Tous ces théologiens et ces

[1]) D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, I, 322 rapporte de lui pour l'année 1330 : « lumen quoddam increatum et coaeternum Deo commentus est, quod quidem nostris oculis aspectabile esset. Praeterea, ipsas virtutes Dei ab essentia revera distinctas esse dicebat ». D'Argentré rapproche la seconde erreur de celles de Gilbert de la Porrée et de Jean de Briscain.

philosophes ont contribué en même temps à la renaissance byzantine des lettres anciennes.

Malgré les rapports de plus en plus nombreux entre Byzance et l'Occident, la philosophie byzantine n'a jamais reçu de la philosophie occidentale autant de services qu'elle lui en a rendus. Enregistrons néanmoins quelques traductions du latin en grec, qui perpétuent le mouvement inauguré par Maxime Planudes (p. 294). Vers 1350, le moine GRÉGOIRE AKINDYNOS reproduit presque littéralement la *Somme contre les Gentils* dans son traité περὶ ουσίας καὶ ἐνεργείας. GEORGIUS SCHOLARIUS (Gennadius, † vers 1464), traduit les *Summulae* de P. Hispanus, le *de sex principiis* de G. de la Porrée et des traités de S. Thomas ; DEMETRIUS KYDONES traduit la Somme contre les Gentils (1335), la Somme Théologique et divers opuscules ; PROCHORE fait une version du *de mundi aeternitate*.

383. Philosophie juive. — Pendant la première moitié du XIVe s., les juifs établis au sud de la France continuent de traduire Averroës de l'arabe en hébreu. CALONYME D'ARLES, SAMUEL BEN-JUDA-BEN MESCHULLAM de Marseille, TODROS TODROSI d'Arles sont les principaux traducteurs de cette nouvelle série. Il y eut aussi des versions du latin en hébreu de traités scolastiques d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome [1]). LEVI BEN GERSON (né vers 1288) et MOISE DE NARBONNE sont les philosophes principaux de l'école provençale. Auteurs de commentaires d'Averroès et de traités personnels, ils accentuent la tendance rationaliste inaugurée par Maimonide. C'est ainsi que Levi ben Gerson admet sans détours l'éternité du monde [2]).

384 Philosophie occidentale. — La philosophie occidentale demeure le mouvement d'idées le plus important. Comme à la période précédente, étudions successivement :

[1]) RENAN, *op. cit.*, pp. 190 et suiv. — [2]) De Levi ben Gerson, Renan écrit : « Pour quelques parties, sa glose devint inséparable du texte d'Averroës, comme le Commentaire d'Averroès lui-même l'était devenu du texte d'Aristote », *op. cit.*, p. 193.

I. Les philosophies scolastiques (Chapitre II)
II. Les philosophies non scolastiques (Chapitre III)
III. Quelques directions secondaires (Chapitre IV)

385. **Bibliographie.** — V. ouvr. cités n° 217. L'œuvre de G. Palamas est rééditée par HALIX en 1885. — Les commentaires de Sophonias sont édités dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca*, B^d XXIII, Berlin 1883-84. — Cfr. ELTER et RADERMACHER qui ont édité le κατα τῶν λεγομένῶν περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας εἱ ἔστι παρὰ πύρρωνος τοῦ καταράτου de N. Cabasilas (Progr. Bonn, 1899).— RENAN, *op. cit.*, Deux. partie, ch. I. — E. BOUVY, *S. Thomas, ses traducteurs Byzantins* (R. augustinienne, 1910, p. 401-408).

CHAPITRE DEUXIÈME.

LES PHILOSOPHES SCOLASTIQUES.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

386. Décadence de la philosophie scolastique. — La décadence de la scolastique suit de près son apogée. Les causes qui doivent miner son influence historique exercent sur elle une corrosion lente, mais ininterrompue. Elles sont imputables aux générations nouvelles qui n'ont pas su soutenir l'œuvre des grands penseurs du XIIIe s.

Ces causes sont d'ordre général : l'insuffisance des philosophes ; le relâchement des études ; les envahissements progressifs des philosophies antiscolastiques.

I. *L'insuffisance des scolastiques*. 1) Le *manque d'originalité* est le premier symptôme d'épuisement. A partir du XIVe s., le nombre de ceux qui s'occupent de philosophie croît dans d'énormes proportions [1]). Les universités se multiplient et facilitent l'accès des études philosophiques (II) ; des ordres entiers s'engagent dans la mêlée des controverses. Mais cette légion de philosophes s'in-

[1]) En 1406, la Faculté des Arts de Paris compte à elle seule plus de mille *magistri* et de dix mille membres *(supposita) Chart.*, t. III, p. 604.

corporent dans quelque grande école [1]). Au lieu de penser par eux-mêmes, ils réduisent leur travail au commentaire de la pensée d'autrui. C'est l'époque des *compendium ;* c'est aussi l'époque des œuvres apocryphes, beaucoup de ces *compendium* étant attribués au docteur compilé et non au compilateur.

A mesure que les écoles se multiplient, les individualités se font plus rares. Le XIII[e] s. est un siècle de personnalités ; le XIV[e] et le XV[e] s. sont des siècles de pensée impersonnelle. En dehors du « terminisme », on peut dire que la scolastique postérieure au XIII[e] s. n'a pas trouvé de nouveaux modes de spéculation. Un phénomène similaire se produit dans l'évolution de l'architecture gothique : après le XIV[e] s. elle ne trouve plus d'inspirations nouvelles, c'est le règne des « formules » et des répliques.

Cependant il convient de signaler que la doctrine scolastique s'amplifie dans une direction spéciale, où le XIII[e] s. s'était timidement engagé : à mesure que le commerce s'active, on s'occupe davantage des questions qui intéressent la vie économique. Le XIV[e] s. produit des traités sur l'usure, sur les rentes, sur la monnaie, et ce sont principalement les terministes qui tiennent la tête du mouvement [2]).

2) L'*altération de la synthèse doctrinale.* La nouvelle systématisation que propose G. d'Occam, s'allie mal, en plus d'un point, avec la synthèse scolastique, sans cependant être en contradiction avec ses principes organiques. Elle accuse une faiblesse de structure, un manque d'harmonie dans l'ensemble. Les querelles passionnées du terminisme, du scotisme et du thomisme ont contribué, elles aussi, à troubler l'économie de la scolastique. Et l'on peut dire la même chose des sottes discussions dialectiques que certains milieux mirent à la mode (5°). A mesure qu'on avance dans le temps, la doctrine qui fit la force de la philosophie du XIII[e] s. s'altère.

3) Plus funestes encore que les innovations maladroites furent

[1]) L'usage de donner des titres honorifiques aux philosophes théologiens se généralise au XV s. — [2]) BRANTS, *op. cit.*, pp. 14 et suiv.

les *ignorances coupables.* G. d'Occam, ses premiers partisans et ses premiers adversaires connaissent les systèmes philosophiques du XIII[e] s. Mais les générations suivantes ignorent de plus en plus la scolastique, qu'ils combattent ou dont ils se glorifient. Parmi les nombreux promoteurs de nouveautés dangereuses aux XIV[e] et XV[e] s., on rencontre beaucoup de jeunes gens, qui n'ont pas pris la peine de s'initier à la philosophie par les études approfondies, organisées dans les facultés universitaires. Les autorités elles-mêmes n'ont rien fait pour arrêter les progrès du mal (II), et la période suivante verra la scolastique tomber par ignorance d'elle-même.

4) *Décadence de la langue et altération de la méthode.* On se départit de plus en plus de la *langue* sobre et précise du XIII[e] s. Les barbarismes, qui jusque-là n'avaient apparu qu'à l'état sporadique, et principalement dans les traductions arabo-latines, se multiplient rapidement à partir du XIV[e] s. ; l'orthographe même dont se servent quelques docteurs trahit leur impardonnable ignorance du latin [1]).

Le terminisme et le scotisme doivent assumer la principale part de responsabilité dans cette décadence. Et comme les défauts de forme entraînent la confusion des idées, on assiste aussitôt à une altération de la *méthode didactique.* Sous prétexte de clarté, on multiplie les distinctions, les sous-distinctions, les marches et les contremarches. C'est une vraie parodie des procédés en honneur chez les grands scolastiques, ce qui fait dire à Stöckl, en termes un peu plats, que la scolastique finit par étouffer dans sa propre graisse. — Ces abus sont favorisés par

5) L'*avènement progressif d'une dialectique exagérée.* Dans la scolastique du XIII[e] s., la logique occupe sa vraie place. Elle est,

[1]) *Chart.*, t. III. Introd., p. XI. Pendant le dernier quart du XIV[e] s, il y eut un revirement à l'Université de Paris. Quelques hommes distingués, parmi lesquels il faut citer surtout NICOLAS POILLEVILLAIN (de Clamengis), JEAN DE MONTREUIL (de Monsterolio) et aussi PIERRE D'AILLY, JEAN GERSON et JEAN COURTECUISSE (Breviscoxae), tentèrent un vigoureux effort pour épurer le latin scientifique. Malheureusement leur œuvre n'eut aucune durée *(ibid.*, p. XII).

en théorie et en pratique, la discipline de l'esprit, la préparation à l'étude de la physique, de la métaphysique et de la morale (**249**). Après le XIIIe s. ce lien se relâcha ; on supprima cette dépendance de la logique formelle vis-à-vis des autres branches de la philosophie, et bientôt la nouvelle émancipée prit des allures de despote. Il y a des prodromes de cette maladie intellectuelle au début du XIVe s. ; elle se dessine peu à peu et empoisonne les écrits de la période suivante.

On dira plus loin à quel titre le formalisme scotiste et le terminisme occamiste en furent les causes. Les *Summulae* de P. Hispanus véhiculèrent le mal : elles provoquèrent l'apparition d'un nombre incalculable de commentaires et mirent en honneur une glose superficielle et abondante, digne de sophistes et non de philosophes.

II. Le *relâchement des études* se manifeste dans les divers centres intellectuels du temps : les ordres religieux et les universités.

1) Les *ordres religieux* constituent, comme par le passé, les pépinières principales de la science. Mais l'ardeur pour l'étude y baisse en même temps que la discipline se relâche [1]). Dans la légion de ces moines docteurs, avides de travail facile et de résultats immédiats, on peut compter sur les doigts ceux qui, par des efforts personnels et persévérants, s'élèvent au-dessus de la médiocrité régnante.

2) L'*Université de Paris* déchoit rapidement de sa grandeur. La scolastique avait grandi avec elle ; elle est entraînée dans sa chute.

Obéissant à des intrigues, la Faculté de théologie transige avec la rigueur de ses règlements ; moyennant des recommandations ou même de l'argent, on facilite les « actus scolastici », on écourte les années d'étude, on fait subir des examens de forme. Ce qui attire la plupart des maîtres en théologie, ce n'est plus la science, mais l'appât des bénéfices ecclésiastiques. La Faculté des arts se laisse aller aux mêmes condescendances.

[1]) *Chart.*, II, p. XI.

L'étude des arts étant le stage obligatoire de la théologie, il y avait un intérêt évident pour les hommes d'argent et d'ambition à l'abréger le plus possible. Et c'est ainsi qu'on vit monter en chaire des « imberbes » ignorants. *Categorias, perihermeneias, in cujus scriptura summus Aristoteles calamum in corde tinxisse confingitur, infantili balbutie resonant impuberes et imberbes* [1]).

D'autres causes contribuent au déclin de l'Université de Paris. Sans compter les guerres avec les Flamands et les Anglais, et la terrible peste qui sévit au milieu du XIVe s. [2]), il faut faire entrer en ligne de compte la concurrence universitaire. Tandis qu'au XIIIe s. les universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge peuvent seules conférer la maîtrise en théologie, d'autres « studia generalia » se font octroyer au XIVe s., ou usurpent même le pouvoir de conférer les grades de théologie [3]), et ils sont d'autant plus disposés à faciliter les promotions, que dans les débuts, le nombre de leurs étudiants était plus restreint. La multiplication de ces universités autochtones détourna de plus en plus le courant qui valut à Paris son long monopole [4]).

Toutes ces circonstances conspirèrent pour abaisser en Occident le niveau des études théologiques, et, par voie de répercussion, des études philosophiques.

[1]) RICARDUS DE BURY, *Philobiblon*, anno 1344, c. 9, p. 87 (édit. 1888), cité par *Chart.* II, p. VIII. — [2]) *Chart.* II, p. XII. — [3]) Citons Toulouse, Pise, Prague, Florence. Voir le tableau des universités avant le XVe s. chez DENIFLE. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Au XVe s., on érigea des universités concurrentes en France même, par exemple à Dol (1421/22), à Poitiers (1431/32), à Caen (1432), à Bordeaux (1439/41). *Chart.* IV, p. VIII Louvain eut son université en 1425. — [4]) La décadence de l'Université de Paris bat son plein à l'époque du schisme, bien qu'à aucun moment de son histoire l'Université n'ait joui d'un plus grand prestige extérieur, et n'ait mis plus de vantardise à se faire valoir. Seule, l'hégémonie intellectuelle des collèges de Sorbonne et de Navarre rappelle le glorieux passé. Cette situation troublée fut pour beaucoup dans le départ de plusieurs maîtres célèbres, qui firent bénéficier de leur renom les universités étrangères où ils se transplantèrent. C'est ainsi que Henri de Hesse se rendit à Vienne, Marsile de Inghen à Heidelberg (*Chart.* III, pp. XIV et XV). Pendant la première moitié du XVe s., l'Université continua de jouer un rôle politique en France. Finalement Charles VI lui enleva son indépendance, et, en 1446, la soumit au Parlement. Les règlements des facultés furent réformés, en 1425, par le cardinal d'Estouteville.

3) Les *attaques de systèmes antiscolastiques*. Les luttes du XIIIe s. avaient trempé la scolastique ; de tous les assauts elle était sortie victorieuse. Les luttes du XIVe et du XVe s. l'affaiblissent, donnent de l'assurance aux adversaires et facilitent la coalition qui se dressera, à la période suivante, contre la philosophie traditionnelle.

387. Division. — Les écoles thomiste (Art. IV) et scotiste (Art. III) sont en présence au début du XIVe s., mais une troisième école ne tarde pas à traiter d'égale avec elles, l'école terministe, née quelques années après la mort de Duns Scot (Art. II). Des systèmes mystiques, plus que jamais, apparaissent à côté des systèmes de spéculation (Art. V).

388. Bibliographie. — WILLMANN, *Gesch. d. Ideal.*, II, § 80-85 ; WERNER, *Die Scholastik d. späteren Mittelalters*, comprend 4 vol. : 1° *J. D. Scot ;* 2° *Die nachscotistische Scholastik ;* 3° *D. Augustinismus d. späteren Mittelalters ;* 4° *Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik.*

ART. II. — L'ÉCOLE TERMINISTE.

§ 1. — *Notions générales.*

389. Caractères généraux. — 1° *Le simplisme à outrance.* Le terminisme du XIVe s. est né d'une réaction contre le formalisme scotiste. Les disciples immédiats de Duns Scot, exagérant la tendance du maître, introduisirent dans leur philosophie des entités chimériques. Cette tendance à réaliser des abstractions souleva des oppositions de la part des thomistes. Mais, à côté d'eux, un groupe de scolastiques se laissèrent aller à une réaction exagérée : ce sont les terministes. Après avoir pris pour mot d'ordre : *pluralitas non est ponenda sine necessitate*, le terminisme fit une hécatombe de notions métaphysiques, et ainsi, très souvent, il dénatura sous prétexte de simplifier. Ce qui n'empêcha pas les terministes d'emporter de la succession de D. Scot plus d'une doctrine de détail, et surtout une tournure d'esprit caractéristique, le doute de la raison.

2° *Le doute de la raison.* Il ne s'agit pas du scepticisme qui déclare illusoire toute certitude, — le dogmatisme, en effet, demeure un des caractères fondamentaux du terminisme, comme des autres systèmes scolastiques (267), — mais du besoin grandissant de restreindre la sphère des vérités qui tombent sous les prises de la démonstration rationnelle, de la tendance à humilier la raison faillible devant la foi infaillible. Le cercle des vérités indémontrables s'élargit toujours. Par eux-mêmes, ces doutes n'ont pas une signification antiscolastique, mais ils engendrent un malaise intellectuel, une défiance injustifiée et dangereuse : en effet, aux générations de la période suivante, ils suggéreront l'idée que tout est mauvais dans la scolastique et qu'il faut faire table rase de ses enseignements.

3° *L'envahissement de la dialectique.* L'étude du système de G. d'Occam nous apprendra à quel point les terministes mutilent la métaphysique. Or, après avoir dépossédé la métaphysique, ils parent la logique de ses dépouilles. Ce qu'ils déclarent illusion dans le monde réel, devient matière à des combinaisons subjectives dans le monde de nos représentations. Voilà comment le terminisme fut amené progressivement à exagérer le rôle de la dialectique. Déjà G. d'Occam met en honneur les notions logico-grammaticales de la *suppositio*, de la *significatio*, etc., mais il garde une mesure. Ses disciples exploitent abusivement les cadres nouveaux des *Summulae* de P. Hispanus et se livrent à une sophistique que la Faculté des arts de Paris essaie en vain d'interdire [1]). Et, comme tout logicien est friand de terminologie, les occamistes multiplient les mots nouveaux, les barbarismes et les classifications.

390. Division. — G. d'Occam est le véritable auteur du terminisme, bien qu'on trouve avant lui des précurseurs de la théorie nouvelle (§ 2). Après lui, le terminisme fut appelé à un grand succès, mais beaucoup de disciples exagérèrent les idées du maître (§ 3).

[1]) V. § 3, du Chap. III. Cf. à ce sujet PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 1 et suiv.

§ 2. — *Guillaume d'Occam et les précurseurs du terminisme*

391. Durand de S. Pourçain et P. Aurioli. — Le terminisme eut des précurseurs dans Durand de S. Pourçain et P. Aurioli, deux transfuges, l'un du thomisme, l'autre du scotisme.

DURAND DE S. POURÇAIN, du couvent des Frères-Prêcheurs de Paris (né fin XIIIe s.), licencié en théologie en 1312, successivement évêque de Limoges (1317), de Puy (1318), de Meaux (1326), mérita le nom de *doctor resolutissimus*. Il commenta les *Sentences* du Lombard. Avec le dominicain Armand de Beauvoir (de Bellovisu) [1]) et les maîtres de la Faculté de théologie, il combattit l'opinion téméraire émise par Jean XXII sur la vision béatifique [2]).

PETRUS AURIOLI, le *doctor facundus*, auteur d'un commentaire sur les *Sentences* de P. Lombard et de *Quodlibet*, devint maître en théologie en 1318, ministre des Franciscains d'Aquitaine en 1319, évêque d'Aix en 1321. Il mourut avant le 23 janvier 1322 [3]).

Ces deux hommes, partis de doctrines différentes, aboutissent à des conclusions presque identiques sur une foule de problèmes de philosophie. Ils nient la réalité des universaux, l'existence des espèces intelligibles, le rôle classique de l'intellect agent, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, celle de l'âme et de ses facultés. Mais il leur manque la puissance d'unifier et de synthétiser. Le véritable codificateur du terminisme, ou, comme disent ses disciples, le promoteur vénérable de la doctrine nouvelle — *venerabilis inceptor* — est G. d'Occam.

392. Guillaume d'Occam. Vie et Œuvres. — GUILLAUME, né à Occam dans le comté de Surrey en Angleterre, brille vers 1320 à l'Université de Paris, où il avait commencé par suivre les leçons de Duns Scot, son confrère en religion.

[1]) Auteur d'un comment. sur le traité *de ente et essentia* de S. Thomas et d'un lexique *(Declaratio difficilium terminorum tam theologiae quam philosophiae)* qui eurent tous deux les honneurs de l'impression. — [2]) On trouvera les documents qui s'y rapportent dans *Chart.*, t. II. — [3]) *Ibid.*, pp. 225 et 718.

Il est probable qu'il enseigna aussi dans sa patrie. La première période de sa carrière est avant tout scientifique. De ce temps datent les grands ouvrages où il consigne ses théories novatrices, le *Super IV L. Sentent.*, les *Quodlibeta*, les commentaires aristotéliciens *(Expositio aurea super totam artem veterem)*, le *Tractatus logices*. Il quitte sa chaire en 1323. Plus tard, il se consacre à la politique et s'occupe des querelles religieuses. Il défend les réformes disciplinaires des *spirituels* (p. 385); d'autre part, il mène campagne contre Jean XXII et refuse de reconnaître les droits temporels du pape.

Le XIVe s. est marqué d'événements graves pour la chrétienté. Dans le sein même de l'Église, ce sont les tiraillements du grand schisme; au dehors, c'est l'insurrection de l'Empire contre la papauté. Peu à peu, on sent que la grande organisation intellectuelle et sociale de l'Occident se disloque. En même temps que dans l'ordre scientifique la philosophie essaie de s'affranchir de la tutelle de la théologie, dans l'ordre politique les nationalités modernes lentement s'éveillent et s'insurgent contre la suprématie des papes. Il ne nous appartient pas ici d'entrer dans le détail de ces longues hostilités.

G. d'Occam mena la campagne des idées, et lança manifeste sur manifeste, le *Dialogus*, l'*Opus nonaginta dierum*, le *Compendium errorum Joannis papae XXII*, les *Questiones octo de auctoritate summi pontificis*. Cité devant le tribunal ecclésiastique, il réussit à fuir d'Avignon où il était retenu prisonnier (1328). En compagnie de Michel de Césène et de Bonagratia de Bergame, ses amis, il se rendit à la Cour de Louis de Bavière. C'est là que deux ans auparavant (vers 1326), Jean de Jandun et Marsile de Padoue avaient reçu l'hospitalité. Tous les historiens prêtent à G. d'Occam cette apostrophe à l'orgueilleux souverain : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Quand Louis de Bavière voulut légitimer le mariage adultérin de son fils, contrairement aux lois de l'Église, G. d'Occam défendit l'omnipotence absolue de l'État en matière politique. Il mourut probablement en 1347.

393. Philosophie et théologie. — A la suite de Scot, G. d'Occam sépare l'objet matériel de la philosophie de celui de la théologie. Comme lui, il interdit à la raison de porter ses investigations sur les vérités de foi, mais il agrandit au détriment de la philosophie, ce domaine clos où l'intelligence, à ses yeux, ne peut atteindre la certitude. A ce point de vue, le disciple accentue le scepticisme du maître. Entre le système de Duns Scot et celui de G. d'Occam, il n'y a qu'une différence de degré, non de nature [1]).

[1]) STÖCKL, *Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, II², pp. 986 et suiv. Stöckl remarque que dans des matières *théologiques spéciales*, G. d'Occam introduit des théories antirationnelles, par exemple, que Dieu aurait pu s'incarner dans un bœuf ou

394. Les compositions de l'être contingent. — G. d'Occam admet la composition de matière et de forme ; mais nie la distinction de l'universel et de l'individuel. Non seulement « l'individuel est la vraie substance, et l'universel tire sa forme indépendante du travail intellectif », mais il faut ajouter qu'en dehors de nous, l'universel n'a aucune réalité, car il n'existe à *aucun titre* dans la nature. Cette thèse outrancière n'est plus seulement dirigée contre les formalitates de D. Scot *(nullo modo est extra animam quodcumque universale* [1]), elle atteint aussi la théorie des essences semblables de S. Thomas *(nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel esse earum* [2]). L'universel est banni de la métaphysique et transposé en psychologie et en logique [3]). On comprendra mieux le système intégral de G. d'Occam en étudiant à sa suite l'aspect psychologique de la question des universaux. — Du coup le problème de l'individuation devient vide de sens, et toute distinction réelle disparaît entre l'essence et l'existence *(existentia et essentia idem omnino significant* [4]).

395. Théodicée. — A la première page de la théodicée de G. d'Occam, se trouve une application hardie de ses défiances vis-à-vis de la raison : l'existence de Dieu, son unité, son infinitude, sont indémontrables et doivent emprunter à la révélation toute leur certitude.

Quant aux attributs de Dieu, ils ne se distinguent en rien de son essence. Ce sont des noms divers que nous appliquons arbitrairement à une chose identique : la distinction virtuelle des thomistes n'a pas plus de fondement *réel* que la distinction formelle des scotistes. On retrouve les mêmes influences du terminisme de G. d'Occam dans sa théorie des idées divines.

396. Psychologie. — En psychologie surtout s'accuse l'originalité de l'occamisme. Suivant la simplification à outrance introduite par G. d'Occam, les facultés psychiques ne diffèrent pas réellement entre elles, pas plus qu'elles ne sont distinctes de la substance même de l'âme.

Trois théories nouvelles marquent sa psychologie : la doctrine du signe, le terminisme, et la critique des espèces intentionnelles.

1° Toute représentation cognitive est un signe *(signum)* qui, comme tel, tient la place *(supponere)* de l'objet signifié. Ce signe, appelé aussi terme *(terminus)*, est *naturel* [1]), par opposition aux signes artificiels *(secundum institutionem voluntariam)* du langage et de l'écriture. Il est trois espèces de connaissances, signes naturels des choses : la connaissance (intuitive) sensible, les connaissances intellectuelles intuitive et abstractive.

On retrouve ici le dualisme des sens et de l'intelligence, fondamental dans l'idéologie scolastique. Mais entre la sensation, qui a pour objet les qualités sensibles, et le concept abstrait, qui perçoit une note rapportable à un grand nombre d'êtres, ou bien saisit quelque détermination sans tenir compte de son existence ou de sa non-existence [2]), G. d'Occam intercale une connaissance intermédiaire, le concept intuitif, qui atteint l'existence ou la non-existence concrète des êtres singuliers (Cf. p. 459), et sert de base à la connaissance des vérités contingentes [3]). Et il ajoute : « Notitia abstractiva praesupponit intuitivam » [4]).

2° Le *terminisme* est une solution de la question de savoir quel

dans une pierre. Ainsi, G. d'Occam et ses successeurs fourniront aux adversaires de la théologie l'occasion de dire que non seulement il ne faut pas chercher à démontrer par la raison les vérités théologiques, mais que celles-ci sont *contraires* à la raison. — [1]) *Quodl.* V, q. 12. — [2]) *Expos. aurea praedicab.* Procem. — [3]) Et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium. *Log.*, 1. 1. c. 14. — [4]) *Quodl.*, II, q. 7.

[1]) Signum accipitur pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro ipso supponere. *Log.* l. 1. c. 1. Intentio est quoddam in anima quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere. *Ibid* , c. 12. — [2]) Notitia abstractiva potest accipi dupliciter : uno modo quod sit respectu alicujus abstracti a multis singularibus... aliter... secundum quod abstrahit ab existentia et non-existentia. *Sent.* Prol. q, 1. — [3]) Notitia intuitiva est talis notitia virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non sit... Similiter notitia intuitiva est talis qua, quum aliqua cognoscuntur quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco... statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus. *Quodl.* VI. q. 6. — Propositio contingens potest cognosci evidenter ab intellectu, puta hec albedo est, et non per cognitionem abstractivam, quia illa abstrahit ab existentia per intuitivam. Ergo realiter differunt. *Quodl.* V, q. 5. — [4]) *Quodl.*, I, q. 14.

rapport existe entre les signes et les choses signifiées, c'est-à-dire entre nos diverses connaissances et la réalité objective. Une distinction s'impose : toute connaissance intuitive, sensible ou intellectuelle, atteint la chose réelle, telle qu'elle existe en dehors de nous [1]). Retenons cette déclaration. Elle nous servira à défendre G. d'Occam contre des soupçons exagérés de subjectivisme.

Les concepts abstraits sont-ils doués de la même objectivité *réelle ?* Non. En dehors de nous, dit G. d'Occam, ils n'ont aucune valeur, car l'abstrait et l'universel qu'ils embrassent n'existe pas dans la réalité. Le concept universel *(intentio secunda)* a pour terme direct des représentations internes, fabriquées de toutes pièces par l'entendement ; on n'est pas autorisé à reporter dans la nature *réelle* les lois qui régissent les phénomènes du monde *idéal.*

Mais alors quelle est la fonction des universaux, et pourquoi recourir à ces formes artificielles ? G. d'Occam répond que l'universel tient lieu *(supponere)* dans l'esprit, de la multitude des choses auxquelles on peut l'attribuer [2]). Par l'universel, nous concevons des réalités, *comme si* elles étaient communes à plusieurs, et le produit de ces concepts sert de prédicat dans nos jugements. L'ensemble de ces thèses constitue ce que nous avons appelé plus haut le *conceptualisme* (**133**) et, à coup sûr, c'est dénaturer la pensée d'Occam que de le ranger parmi les *nominalistes.* Lui-même s'insurge par avance contre cette absurde théorie qui refuse à l'entendement le pouvoir d'abstraire ou qui identifie la sensation et la pensée. Si le concept abstrait n'a pas de valeur *réelle,* tout au moins ne peut-on lui méconnaître une valeur *idéale* [3]) : *dans notre entendement* il est des objets communs et généraux. L'universel n'est pas un mot *(vox, nomen)* sans contenu pensé, un souffle creux *(flatus vocis)* [4]), une étiquette verbale, mais un objet conçu

[1]) Singulare... est primo cognitum... quia res extra animam quae non est signum tali cognitione primo intelligitur. *Quodl.*, I. q. 3. Notitia intuitiva est talis, quod... si Socrates *in rei veritate* sit albus... potest evidenter cognosci quod Socrates est albus. *Sent.* Prol. q. 1. — [2]) Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis, sed per quamdam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura signata. *Expos. aurea.* Praedic. de genere. — [3]) Sur cette distinction, v. p. 170. — [4]) Quarta *posset* esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione, *illo modo quo vox est universalis...* sed haec opinio non videtur vera. *In l. Sent.* 1, dist. 2, qu. 8.

(intentio, terminus), substitut *(suppositio)* [1]) d'un nombre plus ou moins grand de réalités individuelles, suivant le degré même de son universalité. Voilà pourquoi nous abandonnons la classification générale qui range la philosophie de G. d'Occam parmi les systèmes nominalistes, et, reprenant son propre langage, nous appelons le conceptualisme qu'il inaugure du nom d'*intentionalisme* ou de *terminisme.*

On objectait à G. d'Occam : la science est donc illusoire, puisqu'elle s'occupe de l'universel, c'est-à-dire d'un néant ! — Oui, répond-il, en ce sens que l'objet de la science n'est pas cette chimère qu'on appelle la *réalité* universelle, mais le *terme* universel. Cependant, ce *terme* est rapportable à une multitude plus ou moins grande d'êtres individuels, indépendants les uns des autres ; il a des relations *extrinsèques* avec le dehors, et ainsi la science reste en contact avec la réalité [2]).

3° Enfin G. d'Occam fait une acerbe critique de la théorie des species. La connaissance n'est pas l'intussusception d'une image ressemblante *(species)* de la chose connue, mais un acte immanent *(actus intelligendi)* qui devient le signe de la chose. Dès lors, la *species intentionalis,* soit sensible, soit intellectuelle, est un élément inutile qu'il faut supprimer de la psychologie. *Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora.* Et puisque la fonction est illusoire, illusoire aussi est l'intellect agent ou la faculté à laquelle on attribue cette fonction.

G. d'Occam entend l'*espèce* dans un sens spécial que nous avons

[1]) Quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam probabilem opinionem ab actu intelligendi non distinguitur ; unde dicunt, quod intentio qua intelligo homines est signum naturale significans hominem, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris ; *et est tale signum quod potest stare pro hominibus* in propositionibus mentalibus. *Summa tot. log.* L. I. c. 15. De même : intentio animae dicitur universalis quia est signum praedicabile de multis (*ibid.*, L. I, c. 14). — Ailleurs : Illud quod praedicatur de pluribus differentibus specie, *non est aliqua res quae sit de esse illorum* de quibus praedicatur, sed est una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res de quibus praedicatur. *Expos. aur.* Praedicab. de genere, cité par Prantl, III, n. 789. — [2]) Stöckl, *op. cit.*, p. 964.

relevé (pp. 415 et 416) ; il guerroie victorieusement contre les fausses conceptions du processus cognitif. Mais ses critiques laissent debout la vraie notion de l'espèce intentionnelle ; lui-même ne comprend pas autrement que S. Thomas la genèse de nos états représentatifs, puisqu'il admet une action du dehors sur l'intelligence. C'est si vrai que les termes intellect passif et actif désignent, pour lui, l'état de passivité et d'activité de l'âme vis-à-vis de l'objet connu [1]).

A la suite de D. Scot, G. d'Occam professe le *volontarisme* le plus entier. La volonté intervient même dans les opérations discursives de l'entendement, — avec qui, d'ailleurs, elle se confond, suivant la théorie générale des facultés. G. d'Occam proclame l'auto-détermination absolue du vouloir et confond l'acte spontané avec l'acte libre. Comme le vouloir est l'essence même de l'âme, et que l'essence d'une chose ne comporte ni augmentation ni diminution d'elle-même, toute variation dans le degré de liberté devient impossible. C'est-à-dire que la question du primat du vouloir sur le connaître devient oiseuse et vide de sens. Reportée dans la vie divine, l'autonomie absolue du vouloir fait de la liberté de Dieu l'arbitre souverain du bien et du mal moral. Et s'il n'y a ni bien ni mal en soi, l'inspection de la nature ne peut rien apprendre sur la moralité, et l'intelligence devient impuissante à renseigner sur les prescriptions de la loi divine.

Sur les questions principielles, relatives à la nature de l'âme c'est le disciple de Scot qui parle. Outre le principe intellectif, l'homme possède une forme de corporéité et une âme sensitive. Quant à l'âme intellectuelle, la raison ne peut, par la seule mise en œuvre de ses puissances, démontrer son immatérialité et sa spiritualité.

397. Logique. — G. d'Occam donne à la logique un regain

[1]) Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus connotant diversa : quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active ; possibilis autem significat eamdem animam, connotando intellectionem receptam in anima : sed idem omnino est efficiens et recipiens. *In l. Sent.* II. q. 25.

de faveur ; il fait siennes les divisions prolixes des *Summulae* de P. Hispanus. Il exproprie la métaphysique de toutes les questions qui se rapportent à l'universel, et les attribue à la logique formelle, qu'il appelle *omnium artium aptissimum instrumentum* [1]). La logique s'occupe des propositions scientifiques, elle régit la combinaison dans des jugements, de concepts abstraits auxquels ne répond aucune réalité.

398. G. d'Occam, Roscelin et Abélard. — Très souvent les historiens de la philosophie médiévale rapprochent ces trois docteurs, pour établir entre eux des analogies, ou même pour conclure à l'identité des solutions qu'ils donnent du problème des universaux.

Il suffit de comparer les doctrines de G. d'Occam à celles de Roscelin, pour voir combien on a tort de les grouper sous l'étiquette commune de « nominalisme » [2]). Sauf la négation du réalisme outré, ces deux systèmes n'ont rien qui les rapproche. Le pseudo-nominalisme de Roscelin pèche par défaut d'idées, mais si on le place dans son cadre historique, on peut le considérer comme une étape vers le réalisme modéré. Le pseudo-nominalisme de G. d'Occam, au contraire, fruit d'une critique approfondie de formules intégrales, est une affirmation non équivoque du conceptualisme. Nous en concluons *que le nominalisme outré n'a pas eu de représentants dans la scolastique*. Pour le rencontrer, il faut franchir le moyen âge et chercher dans les philosophies non spiritualistes, qui suppriment toute diversité de nature entre la sensation et la pensée.

Les mêmes réserves s'imposent quand on compare les solutions d'Abélard au terminisme de G. d'Occam. Abélard prépare la formule du thomisme, G. d'Occam la combat ; le premier n'affirme pas la valeur *réelle* des universaux, parce qu'il ne soulève pas formellement ce point de discussion ; le second

[1]) Voir l'exposé détaillé de la logique de G. d'Occam chez PRANTL, *op. cit.* —
[2]) UEBERWEG, *op. cit.*, p. 305, appelle G. d'Occam « der Erneuerer des Nominalismus ».

nie leur valeur réelle de propos délibéré, pour mieux revendiquer leur objectivité purement *idéale*.

399. Conclusion. — C'est le terminisme conceptualiste et la théorie du signe en même temps que la prépondérance de la logique, la *scientia rationalis,* qui constituent les éléments spécificateurs de la philosophie de G. d'Occam.

Ces éléments ont-ils altéré la synthèse de G. d'Occam au point qu'il faille la ranger parmi les doctrines antiscolastiques, comme une affirmation de subjectivisme ? Nous ne le croyons pas. G. d'Occam n'a pas prétendu renverser les assises du dogmatisme médiéval. La connaissance intuitive, à ses yeux, possède une entière objectivité. Et si on peut dire que la conception occamiste de la science et de l'universel est une menace d'idéalisme, il est juste d'ajouter que G. d'Occam n'a pas formulé ces conséquences dangereuses, dont plusieurs de ses disciples feront le *credo* d'une philosophie nouvelle (Chap. III, § 3). Quant à ses autres théories, elles partent des données communes, bien que la pureté doctrinale s'altère de plus en plus. G. d'Occam reste scolastique, mais ses innovations sont malheureuses, et les tendances générales de son système accusent la lente déperdition des forces de la scolastique.

400. Bibliographie. — Les comment. sur Sentences et les Quodlibets d'Auréolus sont édités à Rome en 1596 et 1605 ; les comment. de Durand ont reçu nombr. édit. au XVIe s. Sur Durand, Auréolus et Occam, v. WERNER, *Die nachscot. Scholastik.* Chaque chap. examine un groupe de doctrines. N. VALOIS, *P. Auriol, frère mineur.* (Hist. Litt. France, t. 33, 1901). Biogr. et œuvres. Jugement superficiel sur doctrine.

Les *Comm. sur Sentences* d'Occam sont édités en 1483 et 1495 (Lyon); les *Quodlibet* en 1487 (Paris), 1491 (Strasbourg) ; les traités de logique ont reçu nombr. édit. à Paris, Bologne, Venise (XVe et XVIe s.). Sur Occam, v. ouvr. génér. de STÖCKL, II', pp. 976 et suiv., et de PRANTL, III, pp. 331 et suiv. SIEBECK, *Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung* (Arch. f. Gesch. d. Phil., 1897, p. 317 et suiv.). Bon. MUSCHIOTTI, *Breve saggio sulla filos. di G. d'Ockam* (1908, Fribourg, Suisse). Thèse. A. KÜHTMANN, *Zur Gesch. d. Terminismus* (Leipzig, 1911). Compare G. d'Occam, de Condillac, Helmholtz, Mauthner.

§ 3 — *Le parti des occamistes ou des terministes.*

401. Puissance de l'école terministe. Mesures prohibitives. — Les doctrines de G. d'Occam trouvent un puissant écho dans les écoles philosophiques de l'Université de Paris aux XIVe et XVe s. Du vivant même de son fondateur, l'occamisme [1]) constitue un parti nombreux et puissant. A preuve la longue série de ceux qui souscrivent à la philosophie du *venerabilis inceptor*, et les tentatives nombreuses faites par les autorités pour endiguer la marche du flot montant.

L'occamisme a un succès de nouveauté et de réaction, et toutes les prohibitions officielles sont impuissantes à l'enrayer ; l'histoire de ces prohibitions jette un jour nouveau sur les doctrines de l'occamisme après G. d'Occam. Énumérons-les brièvement, afin de rechercher l'esprit qui les inspire.

En 1339, la Faculté des arts interdit dans ses chaires la doctrine occamiste que certains maîtres n'enseignent pas seulement dans leurs leçons publiques, mais encore dans des réunions privées et dans les *conventicula* [2]). La Faculté veut revenir aux traditions du XIIIe s., et elle invoque des raisons disciplinaires ; il faut respecter les règlements académiques auxquels on a juré fidélité, et personne n'est autorisé à expliquer *(legere)* des livres autres que ceux qui ont été désignés par nos prédécesseurs.

Ce rappel à l'ordre reste sans effet, puisque, quatorze mois plus tard, la Faculté renouvelle ses interdictions. Mais cette fois elle change de ton et pousse le cri d'alarme : les enseignements nouveaux sont gros de danger, ils forment un tissu d'erreurs intolérables, de nature à compromettre la philosophie comme la théologie. Le statut de 1340 signale les principales doctrines qu'on veut bannir des écoles, et présente de ce chef un grand intérêt. Il apprend que les occamistes ont surtout hérité de

[1]) *Reg. procur. nat. Angl.* pour 1341 emploient le terme *Occhaniste :* « ... statutum facultatis contra novas opiniones quorumdam, qui vocantur Occhaniste ». *Chart.* II, 507, n. Gerson parle des controverses entre *formalistae* et *terministae :* P. Nigri se sert même du terme *conceptistae.* — [2]) *Chart.*, II, 485.

l'esprit dialectique du maître, et qu'ils s'attachent de préférence aux matières logico-grammaticales traitées par P. Hispanus. Pour peu qu'on l'isole du *contenu réel* de la philosophie terministe, cette logique formelle devait conduire à des discussions verbales, à des jeux de mots, dignes de sophistes et non de philosophes. Qu'on en juge. Les maîtres visés par le statut n'admettent que la *suppositio personalis* (Quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, que esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum... actores enim sepe utuntur alliis suppositionibus) et l'interprétation littérale (Quod nullus dicat quod nulla propositio sit distinguenda. Quod nullus dicat propositionem nullam esse concedendam, si non sit vera in ejus sensu proprio... quia Biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum). Ils réduisent la science à une étude de concepts et de mots, non de choses (Quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus que non sunt signa, id est, que non sunt termini vel orationes) [1]).

Mais il est une seconde catégorie de propositions dont parle la Faculté des arts, et c'est bien ici qu'il faut chercher la principale cause de la guerre déclarée à l'occamisme : certains adhérents des doctrines nouvelles, en défigurant les théories de G. d'Occam et en y introduisant des éléments étrangers, étaient arrivés à des systèmes franchement antiscolastiques (**423**). C'est ce même souci de sauvegarder à la fois la synthèse philosophique et la théologie orthodoxe, qui guide le pape Clément VI, quand en mai 1346, il écrit aux maîtres et aux étudiants de Paris pour les mettre en garde contre ces *variae et extraneae* [2]) *doctrinae sophisticae*. L'erreur, dit le Pontife, est contenue en germe dans ces théories dangereuses ; par elles, les hommes qui devraient défendre la bonne cause se font les prosélytes du mal [3]).

[1]) *Chart.*, II, 506. — [2]) RICARDUS DE BURY, *op. cit.*, pour l'année 1344, dit des maîtres parisiens : « *Anglicanas* subtilitates, quibus palam detrahunt, vigiliis addiscunt ». *Ibid.*, p. 590, n. — [3]) « Plerique quoque theologi... philosophicis questionibus et aliis curiosis disputationibus et suspectis opinionibus... se involvunt... sic quod, unde deberent prodire fructus uberes sicut antiquitus reficientes fideles... pestifera pullulant quandoque semina. »

Chose significative : alors que, dans un espace de sept ans, nous voyons se succéder trois interdictions de l'occamisme, celui-ci prospère à Paris, la majorité des maîtres ès arts y souscrivent publiquement ou y adhèrent en secret, et, qui plus est, au temps même de Clément VI, un des professeurs les plus en vue et les plus influents, qui fut recteur de l'Université de Paris — Jean Buridan — défend ouvertement l'occamisme. Il y a là un conflit entre une situation de fait et une situation de droit qui s'explique peut-être par les considérants dont s'inspirent les prohibitions énumérées. Ce qui effraie les autorités, c'est l'abus que certains docteurs font de l'occamisme, au profit de théories *antiscolastiques* : voilà le mal qu'il faut surtout éviter. Mais une foule d'occamistes veulent rester scolastiques et le demeurent. Leur enseignement ne devait pas susciter les mêmes craintes ; s'ils étaient atteints par la lettre des documents prohibitifs, ils n'étaient pas visés par leur esprit. Et dans ce groupe d'occamistes se trouvent les hommes les plus célèbres du parti [1]).

Dans d'autres universités, l'occamisme triompha sans effort ou exerça une dictature officielle. Telles, les Universités de Vienne et de Cologne, où on suivit les doctrines de Buridan ; l'Université de Heidelberg qui adopta les idées de son premier recteur, Marsile d'Inghen [2]). En 1425, des maîtres de Cologne durent se justifier devant le prince électeur de prendre pour guides les *antiqui alti sermonis doctores* (Albert le Grand et Thomas d'Aquin) et non les *magistri moderniores* [3]).

402. Premiers Occamistes. J. Buridan. — Le minorite ADAM GODDAM ou VODDAM, les dominicains ARMAND DE

— [1]) Encore au XVe s. l'autorité renouvelle ses prohibitions. En 1473/4, Louis XI essaie de bannir l'occamisme de Paris et du royaume de France, et de lui substituer le réalisme du XIIIe s. Huit ans plus tard (1481), la prohibition est levée. *Chart.* III, p x. — [2]) C'est ainsi qu'en 1406, JÉRÔME DE PRAGUE s'attire des difficultés à Heidelberg pour avoir attaqué dans un *actus scolasticus* Marsile d'Inghen, Buridan et d'autres nominalistes. PRANTL, *op. cit.*, IV. p. 39. — [3]) EHRLE, *Die päpstl. Encycl.* etc. p. 316. A Oxford, le couvent des Mineurs voit se constituer un parti de scotistes et d'occamistes. D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, I, 342.

BEAUVOIR. maître du Sacré Palais (1328, mort en 1334/40), ROBERT HOLCOT (mort en 1349), sont cités parmi les premiers partisans de l'occamisme. Les idées nouvelles influencent aussi un groupe d'ermites augustiniens (413). Mais le leader incontesté de l'occamisme pendant la première moitié du XIVe s. est Jean Buridan.

JEAN BURIDAN, né à Béthune à la fin du XIIIe s., suivit les leçons de G. d'Occam à Paris. Il fut recteur en 1328, et pendant un quart de siècle occupa à la Faculté des arts et à l'Université une situation prépondérante. Non seulement les prohibitions officielles n'empêchèrent pas J. Buridan de propager l'occamisme, mais on voit que deux ans après la lettre de Clément VI, le 5 août 1348, recteur et procurateurs sont d'accord pour lui donner une marque non équivoque de confiance et de sympathie : nouvelle preuve, ce semble, que la Faculté des arts songeait moins à bannir l'occamisme qu'à réprimer certains abus dont se rendait coupable un groupe de disciples dissidents. Il est faux que Buridan ait enseigné à l'Université de Vienne, fondée en 1365, et qu'il ait été chassé de Paris avec Marsile d'Inghen. Ses rapports avec Jeanne de Navarre sont aussi du domaine de la légende [1]). Il mourut après 1350, laissant une *Summa de dialectica,* un *Compendium logicae,* et des commentaires sur la physique, la métaphysique, l'éthique d'Aristote, le traité de l'âme et les *Parva Naturalia* [2]).

C'est au problème de la liberté que Buridan consacre ses meilleures recherches, et il est partisan du déterminisme psychologique. Tout bien que l'intelligence nous propose exerce sur le vouloir, indéterminé de sa nature, un attrait naturel, et si nous nous abandonnions à cette *complacentia*, nous choisirions nécessairement entre deux biens, celui qui nous apparaîtrait le meilleur. Mais la *liberté* que possède le vouloir lui permet de suspendre son choix, et d'imposer à la raison un nouvel examen

[1]) *Chart.*, II, p. 646, n. — [2]) Jodocus Badius d'Assche édita la métaphysique en 1518.

des alternatives en présence. Notre détermination sera morale, si nous prenons pour norme de cette comparaison la fin de notre nature *(ordinatio finalis).* Libre à la volonté de multiplier ses sursis; mais, quand finalement elle aura accepté sans appel le jugement de la raison, elle choisira nécessairement le bien qui lui apparaîtra le meilleur : telle est l'essence même de la liberté morale [1]). Cette conclusion rappelle singulièrement la balance de Leibniz et son impassibilité, quand deux poids la sollicitent de part et d'autre. On connaît l'histoire de l'âne, se laissant mourir de faim entre deux bottes de foin de quantité et de qualité égales. Elle ne se rencontre pas dans les écrits de Buridan, et ce sont sans doute les contemporains qui l'ont imaginée, pour ridiculiser la théorie. Peut-être aussi Buridan s'en est-il servi dans ses leçons orales, pour montrer la différence entre l'acte libre de l'homme et l'acte nécessité de la bête [2]) : tandis que l'animal obéit fatalement à l'inclination la plus forte, et ne peut sortir d'indécision, si on suppose son appétit sensible au point mort entre deux biens égaux, l'homme trouve dans la réflexion le moyen de découvrir finalement le bien le meilleur et de s'y rallier.

En occamiste convaincu, Buridan nie toute distinction entre les diverses facultés de l'âme. *Voluntas est intellectus et intellectus est voluntas* [3]). Cependant l'opération cognitive a le pas sur le vouloir, et c'est elle qui joue le rôle prépondérant dans la vie morale.

403. Marsile d'Inghen et Pierre d'Ailly sont les chefs de l'occamisme pendant la seconde moitié du XIVe s.

MARSILE D'INGHEN († 1396) acquit une haute situation à l'Université de Paris [4]). Si nombreux étaient les auditeurs qui accouraient à ses leçons, quand il était *magister regens* dans la Faculté des Arts, qu'on dut prévoir le cas où ses locaux seraient

[1]) Nous ne parlons pas de la volition nécessaire du bien en général, que Buridan explique comme les thomistes. — [2]) Explication de SIEBECK, *op. cit.*, p. 204. — [3]) *In Eth. Arist.*, l. 10, q. 1, fol. 204, édit. Paris, 1513. — [4]) *Chart.*, III, 93, 555.

insuffisants pour les recevoir [1]). Recteur en 1367 et 1371, il intervint dans toutes les affaires importantes de l'Université et notamment dans celles du schisme. La situation troublée de l'Université inspira peut-être son départ de Paris (vers 1379). Il se rendit à Heidelberg où il devint l'âme de la jeune Université. Il fut son premier recteur en 1386 et y introdusit l'occamisme. Ses *questiones supra IV lib. Sentent.* constituent son principal ouvrage.

PIERRE D'AILLY, surnommé *Aquila franciae*, naquit à Compiègne en 1350, étudia la théologie au collège de Navarre à Paris (1372), fut promu au doctorat en 1380, devint successivement chancelier de l'Université (1389), évêque de Puy et plus tard de Cambrai, et cardinal (1411). Il mourut en 1420. Ses nombreux ouvrages, parmi lesquels on note des commentaires sur le *livre des Sentences* et un traité *de anima*, révèlent en lui un fidèle disciple de G d'Occam. P. d'Ailly se rattache aussi au mysticisme (415).

404. Albert de Saxe. — Philosophe et homme de science, ALBERT DE HELMSTAEDT ou DE SAXE *(de Saxonia)* est cité comme un des maîtres les plus remarquables de Paris, dans la seconde moitié du XIVe s. On sait qu'en 1351 il subit la déterminance et débuta comme maître ès arts. Procureur de la nation anglaise (1351), puis recteur (1353), il a laissé dans les documents universitaires [2]) des traces nombreuses de son activité. Dans la suite on l'appela parfois Albertutius, ou Albertus parvus, pour le distinguer d'Albert le Grand. Rien ne prouve qu'il ait appartenu à un ordre religieux ou qu'il ait enseigné à Vienne, ou enfin qu'il faille l'identifier avec Albert de Halberstadt. On connaît de lui un *tractatus proportionum*, des questions sur le *de coelo et mundo* (dont une copie est datée de 1378), sur la *Physique*, sur le *de generatione et corruptione* [3]), un traité de logique, des *sophismata*, des commentaires sur les seconds analy-

[1]) *Auctarium Chart.*, etc., I, p. XXXIII. — [2]) *Auctarium*, passim. — [3]) DUHEM, *op. cit.*, t. I, p. 3-7.

tiques, et sur la logique de G. d'Occam. Ses nombreux ouvrages scientifiques sont remarquables de clarté et de précision, et plusieurs de ses doctrines sur la physique et la mécanique ont laissé des traces dans les théories de Léonard de Vinci, de Copernic et de Galilée. Albert de Saxe émet des vues originales sur le centre du monde et le lieu naturel de la terre [1]), sur le minimum de quantité requise pour l'existence d'une matière homogène [2]), sur l'infiniment petit et l'infiniment grand [3]), sur l'impossibilité de la pluralité des mondes. Il contribua dans une large mesure à mettre à la mode de longues discussions sur le lieu (l'*ubi*), l'espace, le temps, et d'autres questions placées aux confins des sciences et de la philosophie.

405. Autres partisans de l'occamisme. — Parmi les autres terministes, citons HENRI DE HESSE (Henricus Heynbuch de Hessia (1325-1397), qui vers 1385 joua un rôle important à l'Université de Vienne; THÉMON, fils du Juif, contemporain d'Albert de Saxe et auteur des questions sur les 4 livres des Météores. NICOLAS D'ORESME, maître en théologie en 1362, évêque de Lisieux en 1377, traducteur français d'Aristote, mort en 1382; JOHANNES DORP, de Leyde, qui après avoir enseigné à Paris (fin du XIVe et commencement du XVe s.), se rendit à Cologne où il propagea l'occamisme et publia des commentaires sur les œuvres de Buridan. Henri de Hesse et Nicolas d'Oresme occupent aussi une place dans l'histoire des théories économiques du XIVe s.,

[1]) La terre occupe le centre du monde, mais non d'une façon absolument immobile. De ce principe que le centre de gravité de l'ensemble des corps pesants tend constamment à se placer au centre du Monde, il résulte que la Terre n'a pas nécessairement cette immobilité absolue que d'aucuns lui prêtent. Une foule de causes, l'échauffement du soleil, l'érosion font varier la distribution de la gravité en la masse terrestre et déplacent son centre de gravité. DUHEM, *op. cit.*, t. I, p. 13 et suiv. — [2]) Celle-ci variant avec les circonstances, il n'admet pas qu'il existe un minimum absolu d'une certaine quantité de la substance homogène, t. II, p. 15. — [3]) Étant donnée une puissance active, il existe une résistance maximum parmi les résistances qu'elle peut surmonter (maximum in quod sic) et une résistance minimum parmi les résistances qu'elle ne peut pas surmonter. T. II, p. 26. L'infiniment grand en acte est impossible, t. II, p. 43-45.

l'un par son *Tractatus de contractibus et origine censuum,* l'autre par un important traité des monnaies [1]).

406. Bibliographie. — Ed. des traités logiques de Buridan en 1487 (Paris) et 1489 (Venise); de ses comment. en 1489, 1500, 1516, 1518 (Paris) et Oxford (1637 et 1640). — SIEBECK, *op. cit.*, pp. 199 et suiv. (n° 351) et *Beiträge z. Entstehungsgeschichte d. neueren Psychol.* Progr. Giessen, 1891; DE WULF, *Hist. phil. scol. Pays-Bas*, p. 293. Ed. des Comment. sur Sent. de P. d'Ailly, Strasbourg 1490. TSCHACKERT, *Peter von Ailly.* Gotha, 1877. SALEMBIER, *Petrus de Alliaco*, thèse, Lille 1886; *A propos de P. d'Ailly. Biographie et bibliographie* (Extrait du tome 64 de la Société d'Émulation), Cambrai 1909. HARTMANN, E., *Die sinnliche Wahrnehmung nach P. d'Ailly* (Philosoph. Jahrb., 1903. pp. 36 et 139). Bonne étude. Montre bien que d'Ailly ne rejette que la fausse théorie des species. Sur le rôle théologique de P. d'Ailly et son intervention au concile de Constance, v. SALEMBIER, ds Dict. Théol. Cathol. t. I, 642 (1900) et Revue de Lille, oct. 1907. MEUNIER, *Essai sur la vie et les ouvrages de N. d'Oresme* (Paris, 1857); JOURDAIN, *N. d'Oresme et les astrologues de la cour de Charles V* (Excurs., etc.) BRIDREY, *Nicole Oresme. La théorie de la Monnaie au XIV[e] s.*, Paris 1906. Œuvres d'Albert de Saxe. Édit. 1516 et 1518 des *Quaestiones* (Badius Ascensius) par G. Lokert (incomplet); éd. du *de coelo* en 1481 (Pavie, 1492 et 1497 (Venise), Paris 1516, Venise 1520; dix édit. du *Tractatus.* — G. Lokert, régent du collège de Montaigu (XVI[e] s.) édita deux fois (1516, 1518) chez J. Badius Ascensius toutes les *Quaestiones*, en y joignant les quest. sur le livre des Météores de Thémon le Juif et les quest. sur les parva naturalia de Buridan.— Edit. *Logique* 1522; *de coelo* de 1481 à 1520, cinq édit. Sur A. de Saxe, PRANTL, *op. cit.*, IV; DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu* (Paris 1906 et 1909) I, Chap. 1, 8; et t. II. Documents nouveaux. Contribut. importante à l'histoire des sciences. Cf., du même *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, cité p. h.

ART. III. — L'ÉCOLE SCOTISTE.

407. Caractères généraux. — Duns Scot a les qualités du chef d'école; sa philosophie est organique, ses innovations se tiennent et se coordonnent. Autour de sa doctrine se groupera la fraction la plus importante de l'ordre franciscain. On l'appellera fièrement *doctor ordinis,* mais il n'est pas possible de préciser quand eut lieu cette proclamation officielle [2]) et, jusqu'au milieu

[1]) BRANTS, *op. cit.*, p. 20. — [2]) EHRLE, *Die päpstl. Encycl.* etc., p. 292, n. 1.

du XIV[e] s., on prêtera peu d'attention aux grands docteurs qui ont fixé les premières traditions franciscaines.

Au surplus, les disciples ont renchéri sur le maître. Ils ont outré son formalisme et multiplié ses abstractions. Par contre-coup, leur langue s'est embarrassée ainsi que leur méthode, et ils ont contribué autant que les terministes à la décadence des procédés scolastiques. Pour cette double raison, il importe de distinguer entre la philosophie de Scot et le scotisme.

408. Principaux scotistes. — FRANÇOIS DE MAYRONIS († 1325) est le premier et le plus coupable peut-être de ces disciples maladroits, qui encombrent de réalités chimériques et subtiles la métaphysique de D. Scot et soulèvent les attaques des thomistes et des occamistes; il fut le plus significatif parmi les successeurs immédiats de Scot et, par l'exagération des principes de son maître, mérita le titre de *Magister acutus abstractionum* [1]). Après lui, on peut citer, parmi les principaux scotistes du XIV[e] s., les franciscains ANTONIO ANDREAE, le docteur dulcifluus († vers 1320), JEAN CANONICUS (vers 1320), JEAN DE LA RIVE, GÉRARD ODO, JEAN DE BASSOLES, un des disciples préférés de Duns Scot, JOHN DUMBLETON, NICOLAS DE LIRE († vers 1349) [2]). Le clerc séculier GALTERUS BURLAEUS (Walter Burleigh, 1275 — après 1342, *doctor planus et perspicuus),* défendit dans ses commentaires d'Aristote un réalisme qui a des points d'attache avec la doctrine de S. Thomas. Il serait l'auteur d'une série de *Tractatus philosophici* souvent attribués à S. Bonaventure [3]). Quant à ALEXANDRE D'ALEXANDRIE († 1314), auteur de commentaires sur la *Métaphysique,* il professe le pur scotisme; et l'on peut en dire autant de LYCHETUS DE BRESCIA qui commente l'*Opus oxoniense* à la fin du XIV[e] s., et de NICOLAS DE ORBELLIS († 1455), dont le commentaire des sentences fut adopté comme manuel classique par les écoles franciscaines au XV[e] siècle.

[1]) L'actus Sorbonicus dont il serait le promoteur est une légende. *Chart.* II, 273. — [2]) LABROSSE, *Recherches sur la vie et l'œuvre de Nicolas de Lyre.* Toulouse 1906. Œuvres de Nicolas de Lyre (Études francisc. 1908); Biographie de Nicolas de Lyre *(ibid.* 1907). — [3]) *Dissert. de scriptis seraph. doctoris,* ds t. X de l'édit. Quaracchi, p. 26.

L'école scotiste ne prit jamais la même extension que ses puissantes rivales [1]).

ART. IV. — L'ÉCOLE THOMISTE.

409. Le thomisme au XIVe s. — Le thomisme garda sa puissance aux XIVe et XVe s. S. Thomas avait été élevé sur les autels, les prohibitions portées contre quelques points de sa doctrine étaient retirées, et G. d'Occam lui-même les avait taxées d'arbitraires.

Les Cisterciens et les Carmes fournissent au thomisme de nombreux prosélytes. Parmi ces derniers, le prieur général GÉRARD DE BOLOGNE († 1317) est l'adversaire déclaré des formalités scotistes. RAOUL LE BRETON (1re moitié du XIVe s.), le sorbonniste JEAN DE POUILLI (1re moitié du XIVe s.) sont des aristotéliciens libres, qui souscrivent au réalisme modéré.

Mais la masse des thomistes et les hommes de combat se rencontrent dans l'ordre des Frères-Prêcheurs. Les Dominicains du commencement du XIVe s. sont plus remarquables que leurs prédécesseurs immédiats, formés cependant aux leçons mêmes du maître. Parmi les plus ardents adversaires de Duns Scot, on peut compter HERVÉ DE NÉDELLEC, JEAN DE NAPLES († 1330), qui défend son maître et justifie les thèses visées par la condamnation de Paris [2]), PIERRE DE PALUDE († 1344). Hervé de Nédellec, général de l'ordre en 1318, mort en 1323 et qui mériterait d'être mieux connu, est l'auteur de Commentaires sur les Sentences, de *Quodlibet*, et de divers traités contre Henri de Gand [3]). DURAND

[1]) Parmi ceux qui perpétuent l'étude de S. Bonaventure, citons au XVe s. le franciscain BERTRAMUS DE ALEN, qui écrit une *exp'anatio* de l'« Itinerarium mentis in Deum » sous le titre « Liber de investigatione creatoris per creaturam ». *Ibid.*, p. 11 et t. V, p. XXVI. — [2]) La question de son second *Quodlibet*, relative à ces thèses condamnées est publiée par ECHARD, *op. cit.*, I, 476. — [3]) D'après le catalogue publié par DENIFLE, *Quellen* etc., p. 228. Les quodlibets comprennent un traité *de formis*. De plus, Ehrle signale de Hervé deux autres traités « de formis ». *Alemannus*, etc., t. III, 2. p. IX (v. p. l.). Des manuscrits contenant la *reportatio* de divers Quodlibets de G. de Fontaines l'attribuent soit à Hervé de Nédellec, soit à Henri le Teutonique des Ermites de S. Augustin.

D'AURILLAC († 1380), qu'on nomme aussi Durandellus, écrit un traité pour réfuter les doctrines par lesquelles son homonyme, Durand de S. Pourçain, se sépare de S. Thomas [1]).

Coup sur coup, les chapitres généraux de l'ordre renouvellent les obligations solennelles portées en 1278 et 1279. Avec un légitime orgueil on impose les doctrines du grand docteur qu'un décret épiscopal de 1323 n'avait pas craint d'appeler « ecclesiae lumen praefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, Universitatis Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vitae, famae et doctrinae velut stella splendida et matutina refulgens » [2]). Le plus souvent, ces statuts chapitraux, ordonnant à l'ordre entier de se conformer aux doctrines de S. Thomas, étaient décrétés pour ramener au thomisme quelque frère prêcheur, dont la défection faisait scandale. C'est ainsi que le statut du chapitre général de Bologne de 1315 coïncide avec un blâme infligé la même année par le chapitre provincial d'Aretium au frère UBERTUS GUIDI [3]). Un autre chapitre général, en 1346, ne réitère l'obligation de suivre S. Thomas que parce que plusieurs Dominicains, à Paris et ailleurs, s'étaient laissé entraîner dans le mouvement antiscolastique (Chap. III, § 3) [4]).

410. Le thomisme au XVe s. Capreolus. Antonin de Florence. — Parmi les dominicains du XVe s., Capreolus est le plus connu. JEAN CAPREOLUS, né vers 1380 à Rodez, où il reçut sa première instruction et apprit à aimer S. Thomas, acheva ses études à Paris (vers 1409), se rendit ensuite à Toulouse, et finalement à Rodez jusqu'à sa mort en 1444. C'est au couvent de Rodez qu'il termine (vers 1432) le monumental ouvrage *Libri Defensionum* qui lui valut le titre de *Princeps thomistarum*. L'unique but qu'il poursuit — c'est lui-même qui parle — est de reproduire

DE WULF, *Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de G. de Fontaines*, pp. 65 et 66. Hervé n'est probablement pas l'auteur de la *Totius logicae Summa* faussement attribuée à S. Thomas et où on a voulu voir son œuvre. — [1]) Dans le catalogue des œuvres dominicaines publié par Denifle, relevons aussi divers traités de logique de ALBERT D'ERFORT (avant 1350) et de GRATIADEUS ESCULANUS (vers 1341). — [2]) *Chart.*, I, 280 et 281. — [3]) *Chart.*, II, 173 et 174. — [4]) *Chart.*, 591 et 592.

et de mettre en valeur les opinions de S. Thomas, et de les défendre contre les objections « d'Aureolus, de Scot, de Durand, de Jean de la Rive, de Henri de Gand, de Warron, d'Adam et d'autres adversaires de S. Thomas » [1]). Aussi le traité de Capreolus constitue un répertoire documenté de la doctrine thomiste, mise en regard du scotisme et de l'occamisme, et on peut dire une encyclopédie des controverses scolastiques des deux derniers siècles. Malheureusement, l'œuvre de Capreolus est déjà entachée de certains défauts de méthode de la scolastique décadente.

ANTONIN DE FLORENCE (1389-1459) se fit dominicain en 1406 et devint évêque de Florence en 1446. Son œuvre principale, une *Summa theologica,* aborde d'importantes questions de droit social (p. ex. la richesse, les facteurs de la production, la valeur, le prix, la monnaie, la propriété, le contrat de travail), politique (p. ex. la *prudentia regnativa, de dominis temporalibus,* le droit de guerre) et familial (p. ex. l'éducation). L'auteur les traite avant tout au point de vue de la morale générale ; toutefois il fournit de précieuses données pour l'histoire des théories économiques et sociales du XIVe et du XVe s. Thomiste convaincu (il dit de S. Thomas dans son Prologue : quem omnibus propono), Antonin de Florence a su appliquer à des domaines nouveaux les principes posés par le maître.

411. Denys le Chartreux. Gerson. — Écrivain mystique de grand renom, DENYS LE CHARTREUX peut être rangé parmi les thomistes, et il est le philosophe scolastique le plus remarquable des Pays-Bas au XVe s. Né à Ryckel (Limbourg) en 1402, il reçut sa première éducation à St-Trond, conquit le titre de maître ès arts à l'Université de Cologne, entra dans la chartreuse de Ruremonde en 1423, et mourut en 1471.

Les commentaires sur les sentences et sur le *de consolatione* de Boèce, la *Summa fidei catholicae,* le *Compendium philosophicum* et *theologicum,* le *Dialogion de fide catholica* sont ses principales productions philosophico-théologiques. Elles constituent de vrais

[1]) Procemium.

manuels scolastiques, sobres et précis, où l'auteur a, de parti pris, évité les controverses subtiles qui encombraient la scolastique de son temps [1]). Denys est un thomiste fervent. On peut s'en convaincre, en jetant un coup d'œil sur la *Summa fidei orthodoxae* (L. I-III), que lui-même appelle *medulla operum S. Thomae,* et dans laquelle il suit pas à pas les matières traitées par la *Somme théologique.* Sur quelques points spéciaux cependant, il s'écarte du thomisme ; c'est ainsi que dans son commentaire du livre des sentences, il avertit qu'il a changé d'avis sur la question des rapports de l'essence et de l'existence, et qu'après avoir défendu la distinction réelle (thèse magistrale à Cologne), il s'est rangé depuis contre cette opinion.

Il semble qu'il faille aussi rattacher au thomisme du XVe s. un autre mystique dont l'œuvre philosophique est peu connue et qu'on range parfois parmi les terministes : JEAN GERSON (**415**), chancelier de Paris. Placé au cœur des mêlées philosophiques, Gerson n'eût pu se désintéresser des débats entre scolastiques. Dans deux ouvrages, *Centilogium de conceptibus, de modis significandi,* et le *de concordantia metaphysicae cum logica,* il mène campagne contre le formalisme scotiste qu'il suspecte de panthéisme.

412. **Bibliographie.** — *Quodlibeta undecim*, etc. de Hervé de Nédellec, Venise, 1513. Contient aussi d'autres traités de Hervé : *de beatitudine, de verbo, de eternitate mundi, de materia celi, de relationibus, de unitate formarum, de virtutibus, de motu angeli,* édit. rare. Une partie du *de unitate formarum,* que les anciens éditeurs d'Alemannus (v. p. l.) attribuaient à S. Thomas, et qui est contenue in extenso ds l'édit. de 1513, est réimprimée par EHRLE, en appendices aux œuvres d'*Alamannus,* t. III, pp. 523-582 (Paris, 1894). Lire Prolégomènes de Pars 2. — Dans les *Beitr. Gesch. Phil. Mittelalt.,* Krebs fera paraître une étude sur Hervé de Nédellec, avec des extraits de sa *Defensio doctrinae S. Thomae Aquin.,* et de son traité *de cognitione primi principii.* J. JELLOUSCHEK, *Verteidigung d. Möglichkeit einer anfanglosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Greg. Ariminensis und Joannes Capreolus* (Jahrb. Phil. u. spek. Theol. 1911). – Édit. des œuvres de Capreolus en 1483, 1514, 1519. Nouv. édit. des *Defensiones theologicae,* par PABAN et PÈGUES, Tours. Sept vol. 1900 à 1908 ; *La biographie de J. Capréolus* (R. Thomiste,

[1]) « Impertinentes subtilitates vitare propono. » *In psalmos,* Procemium.

juillet 1899). MATRACY, *Le constitutif de la personne d'après Capréolus* (R. Augustin., juin 1908). — Édit. de la *Summa theologica* d'Antonin de Florence, en 1480, 1741, etc. ; ILGNER, *Die volkswirtschafl. Anschauungen Antonins v. Florenz* (Paderborn, 1904). Bon. — Nouv. édit. des œuvres complètes de Denys le Chartreux par dom BARET, commencée en 1896 à la Chartreuse N.-D. Prés à Montreuil, achevée à Tournai. T. 15 et 16 : Comment. sur Pseudo-Denys, t. 17 et 18 : « Summa fidei orthodoxae et dialogon de fide », t. 19 à 24 : Comment. sur les sentences, le t. 37 a paru en 1909 chez Herder (Opera Minora, t V) ; A. MOUGEL, *Dionysius der Karthaeuser (1402-1471), sein Leben, sein Wirken, eine Neuausgabe seiner Werke*, Mülheim a. Rh., 1898. A Montreuil ont paru également de 1887-1901 en vol : *Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429* de LE COUTEULX. — Édit. des œuvres de Gerson à Cologne 1483, Strasbourg, 1488-1502, Paris, 1521 et 1606, Anvers, 1706. Sur Gerson, nº **416**.

ART. V. — L'ÉCOLE ÉGYDIENNE.

413. L'école Egydienne. — Bien qu'apparentée au thomisme, il y eut, eu XIVe s., une école égydienne propre (**335**). Elle se recruta dans l'ordre des augustins, et perpétua fidèlement les doctrines éclectiques inaugurées par Gilles de Rome. Ses principaux représentants sont, outre JACQUES DE VITERBE, GÉRARD DE SIENNE, AUGUSTINUS TRIUMPHUS d'Ancône († 1328) et surtout THOMAS DE STRASBOURG (prieur général en 1345, mort en 1357) auteur de Commentaires sur les Sentences.

GRÉGOIRE DE RIMINI († 1358), successeur de Thomas de Strasbourg, dont on possède des Commentaires sur les Sentences, provoqua dans l'ordre une scission doctrinale. Sa philosophie se rapproche surtout de celle de G. d'Occam (connaissance intuitive et directe de l'individuel ; conceptualisme ; absence de distinction entre l'âme et ses facultés ; composition hylémorphique de toute créature ; doutes sur la force probante des arguments qui démontrent la causalité créatrice de Dieu, etc.).

Grégoire de Rimini eut ses partisans ; mais à partir du milieu du XVe s., l'unité doctrinale se rétablit dans l'ordre. C'est principalement en Italie que l'école égydienne recruta ses philosophes et ses théologiens [1]).

[1]) OSSINGER, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768. Sur Grégoire de Rimini, v. WERNER, *op. cit.* (n. **341**).

ART. VI. — LE MYSTICISME ORTHODOXE.

414. Caractères généraux du mysticisme aux XIVe et XVe s. — Le XIVe et le XVe s. furent témoins d'une vive recrudescence de la vie mystique. La stérilité des controverses d'écoles et les erreurs auxquelles elles avaient entraîné plus d'un théologien (Chap. III, § 3) éloignèrent certains esprits de la spéculation, et par contre-coup décidèrent de leurs préférences pour la vie contemplative. L'auteur de l'*Imitation de J.-C.* traduit ce sentiment d'âme, quand il écrit au début de son livre : « Qu'avons-nous à faire de ces disputes de l'école sur le genre et sur l'espèce ? » (I, 3).

En même temps, les couches populaires furent travaillées par des associations puissantes qui répandirent le mysticisme dans les foules ; le caractère populaire du mysticisme pendant cette période se reflète dans ce fait, que les écrivains rédigent la plupart de leurs œuvres mystiques en langue vulgaire.

Suivant qu'ils respectent ou non la distinction essentielle de Dieu et de la créature, ils se meuvent dans une sphère d'idées conformes ou non à la philosophie scolastique. Les mystiques orthodoxes l'emportent en nombre et en valeur. Parmi eux les plus connus sont Ruysbroeck, Gerson, Pierre d'Ailly et Denys le Chartreux. Leurs noms appartiennent proprement à l'histoire de la théologie mystique, secondairement à l'histoire de la philosophie (**209**). C'est pour cette raison que ces personnalités, malgré l'intérêt qu'elles présentent, n'occupent pas plus de place ici.

415. Principaux écrivains mystiques. — JEAN RUYSBROECK (1293-1381) l'Admirable, chapelain de Ste-Gudule à Bruxelles, se retira au couvent des Augustins de Groenendael où il s'adonna à la contemplation jusqu'à sa mort. Ruysbroeck combattit le faux mysticisme représenté dans le Hainaut par les Porrettistes et les sectateurs de Blommardine (**422**). Malgré les accusations de Gerson, la vie mystique décrite et aimée par Ruysbroeck, — cette union fertile de l'âme avec Dieu, qui se renouvelle sans cesse par l'amour, et réside en une « contemplation superessentielle de la Trinité, un sentir impos-

sible à dénommer, une sublime ignorance » — respecte la distinction réelle du Créateur et de la créature [1]). Ruysbroeck exerça une influence déterminante sur GÉRARD GROOT (1340-1384), le fondateur des Frères de la vie commune. C'est dans une de ces communautés, à Deventer, qu'on rencontre THOMAS A KEMPIS (1380-1471).

Vingt ans plus tard, JEAN GERSON (Johannes Arnaudi de Gersonio 1364-1429) fut en France ce que Ruysbroeck était dans les Pays-Bas — avec, en plus, la célébrité et le prestige qu'assurait au mystique français sa haute situation sociale. Gerson suivit les leçons de Pierre d'Ailly dans la Faculté des arts, étudia la théologie à partir de 1381, et devint chancelier de l'Université en 1395. Deux ans après, à une époque où il faisait de S. Bonaventure son auteur favori, il séjourna à Bruges, le pays de Ruysbroeck, des Boghards, et des Frères de la vie commune. Ces circonstances achevèrent de le gagner au mysticisme, qu'il mit tout entier au service de l'Église (doctor christianissimus). De 1401 à 1407, on le retrouve dans l'enseignement à Paris ; plus tard, il prit une part active aux affaires du schisme ; mais à partir de 1419, des différends politiques l'obligèrent à s'éloigner de Paris. Dans sa retraite de Lyon, où il mourut, il composa un grand nombre d'ouvrages mystiques, dont les principaux sont : *Considerationes de theologia mystica speculativa, de theologia mystica practica ; Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae.* — Gerson y décrit le ravissement surnaturel de l'âme par l'amour divin. Dans cette délectation extatique, les fonctions inférieures de l'être font silence, mais Gerson s'applique minutieusement à différencier cet épanchement de la créature dans le Créateur d'avec l'union panthéiste qu'il condamne sous toutes ses formes.

La mystique de Gerson s'inspire de S. Bonaventure ; l'occamiste PIERRE D'AILLY, au contraire, dans son *Speculum considerationis* et son *Compendium contemplationis*, décrit les stades de la contemplation mystique d'après Richard de S. Victor (**212**).

[1]) Il décrit en termes admirables les ravissements de l'âme inconnus à la philosophie : « Vois, voici que paraît une lumière intellectuelle que ni le sens, *ni la raison*, ni la nature, ni l'analyse la plus aiguisée ne peut comprendre ». *Noces Spirituelles*, L. II, ch. 19.

DENYS LE CHARTREUX, dans ses nombreux ouvrages, embrasse tous les départements de l'exégèse, de la philosophie (**411**), de la théologie et de la mystique *(doctor exstaticus)*. Ces diverses sciences s'étagent à ses yeux, et convergent toutes vers les illuminations de la vie contemplative. En mystique, Denys se réclame du pseudo-Denys et de Ruysbroeck. Toute connaissance spéculative sert de préambule aux actes de la vie intérieure. L'écrivain chartreux décrit la suavité de l'extase et la voie qui y mène, dans ses commentaires du pseudo-Denys et dans ses traités *de oratione, de meditatione, de contemplatione, de donis Spiritus sancti*, etc.

416. Bibliographie. — Les œuvres de Ruysbroeck, écrites en flamand, furent traduites notamment par GÉRARD GROOT, son disciple, et par SURIUS. Les principales sont : *L'ornement des noces spirituelles*, qui passe pour son chef-d'œuvre, *le traité de la foi chrétienne, le tabernacle spirituel, les sept clôtures, des sept degrés d'amour*. V. les édit. des œuvres de Ruysbroeck ds AUGER, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge*, Bruxelles, 1892. Bonne étude sur sa mystique. — Opera Gersonii édit. 1483, 1488, etc., 1706 (Anvers). Sur Denys le Chartreux, v. n° **412**. Classement des travaux récents sur les mystiques allemands et néerlandais par MARTIN, *Chronique de mystique* (R. Thomiste, 1911).

CHAPITRE TROISIÈME.

LES PHILOSOPHIES NON SCOLASTIQUES.

417. Formes de l'antiscolastique. — C'est toujours l'averroïsme qui reste le plus terrible rival de la scolastique aux XIVe et XVe s. (§ 1). A côté se développent quelques formes de mysticisme hétérodoxe, sans grande portée scientifique (§ 2). De plus, on voit apparaître certains systèmes parasitaires, qui, pour n'avoir

pas une influence bien durable, n'en sont pas moins symptomatiques (§ 3). Sur plus d'un point de doctrine, ils sont apparentés avec l'averroïsme.

§ 1. — *L'averroïsme latin.*

418. L'averroïsme à Paris. — Malgré les décrets de l'autorité, malgré les combats que renouvelle contre lui chaque génération de docteurs, l'averroïsme bénéficia d'une recrudescence sous le règne de Philippe le-Bel. Jean de Jandun et Marsile de Padoue sont des averroïstes notoires [1]). Certains disciples de G. d'Occam suivent son drapeau : pour accueillir la théorie des deux vérités, ils n'avaient, en effet, qu'un pas à franchir, et l'on comprend qu'ils ne surent pas toujours se défendre d'une erreur que le système occamiste rendait facile.

419. Jean de Jandun ou Jean de Gand. — Le régent incontesté de l'averroïsme parisien, au XIVe s. est JEAN DE JANDUN ou Jean de Gand *(de Genduno, de Ganduno* [2]). En effet, un doute plane sur l'identité du philosophe qui composa les ouvrages influents attribués à Jean de Jandun. C'est que très longtemps on a confondu Jean de Jandun, *magister artistarum* au Collège de Navarre, puis maître en théologie, auteur du *de Laudibus Parisius* (1323) et du *defensor Pacis,* que ses théories politiques forcèrent à chercher refuge, en compagnie de Marsile de Padoue, à la cour de Louis de Bavière [3]), — avec Jean de Gand *(de Gandavo),* un paisible théologien de Paris, curé de Kieldrecht et chanoine de Paris. En 1303, Jean de

[1]) KARL WENCK, *War Bonifaz VIII ein Ketzer?* (Histor. Zeitschrift, Bd 94, 1) montre que les accusations portées contre la mémoire de Boniface VIII au procès d'Avignon se ramènent à l'averroïsme. « Je suis très sceptique, écrit Mandonnet, sur l'averroïsme de Boniface VIII, tandis que je le suis moins sur celui de l'entourage du roi de France. Je crois bien que ce sont les agents de Philippe-le-Bel qui ont projeté leur propre averroïsme sur la mémoire du pape haï et disparu ». *Siger etc.* VI, 188, n. — [2]) On trouve les deux formes dans les manuscrits. » — [3]) A la cour de L. de Bavière, ils rédigèrent contre le pape Jean XXII, le *Defensor Pacis* (1327), condamné l'année même de sa publication. D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, I, 397, signale, à l'année 1376 : « adversus errores Marsilii de Padua et J. de Janduno in Gallicum sermonem translatos ».

Gand enseigne la théologie à Paris, tandis que, en 1316, Jean de Jandun n'a pas encore franchi la maîtrise ès arts.

De ces deux hommes quel est le leader averroïste ? La question est douteuse. On peut trouver un argument en faveur de Jean de Jandun dans ce fait, qu'étant à Paris, il reçut par l'intermédiaire de Marsile de Padoue et expliqua dans ses leçons un traité *(Expositio Problematum Aristot.)* de l'averroïste italien Petri d'Abano. Quoi qu'il en soit, les *Quodlibeta,* les commentaires sur le *de anima*, le *de coelo et mundo*, la *métaphysique* et la *physique* d'Aristote, l'*expositio* et le commentaire du *sermo de substantia orbis* d'Averroès [1]) sont des pierres d'un même édifice, taillées par le même homme d'œuvres. L'averroïsme y apparait caractérisé. On y rencontre à chaque page cet *ipsedixitisme* aveugle qui enlève aux œuvres averroïstes toute originalité. J. de Jandun dit de lui-même qu'il est le singe d'Aristote et d'Averroès [2]), et qu'il imite imparfaitement l'œuvre parfaite laissée par ces deux génies ; il jette un blâme sur quiconque oserait relever des contradictions chez le Commentateur. J. de Jandun commente plantureusement les principales doctrines de l'averroïsme latin (356) : l'éternité du monde et du mouvement [3]), la réalisation nécessaire des possibles [4]), l'absence de tout mal dans les êtres éternels [5]), l'impossibilité pour Dieu de créer les êtres et de connaître autre chose que lui-même [6]). En psychologie, il professe l'isolement, l'unité et l'éternité de l'intellect humain : Unus substantialiter est omnium intellectus, non plurificabilis seu multiplicabilis ad corporum multiplicationem [7]). L'âme intellective, dès lors, ne peut être la forme unique du composé humain, elle

[1]) L'auteur du commentaire *de anima* renvoie incidemment à plusieurs autres écrits, sortis de sa plume : *quaestiones de formatione foetus, quaestiones de gradibus et pluralitate formarum, tractatus de specie intelligibili, duo tractatus de sensu agente.* Il nous apprend également que l'un de ces traités « de sensu agente » fut son premier ouvrage. — [2]) Comm. sur la *Metaphys.* (Venise, 1525), f. 84. — [3]) Totum mundum ingenitum secundum totum necesse est esse, *de coelo et mundo,* l. 1, q. 29. ; *Phys.* l. 8, q. 3. — [4]) *Metaph.* l. 9, q. 5. : « Utrum aliquid sit possibile in rerum natura quod nunquam erit ». Le philosophe répond négativement. — [5]) *Ibid.*, l. 9, q. 12. — [6]) *Ibid.*, f, 142, c. 3. — [7]) *De anima,* l. 3, q. 7.

est réellement distincte de l'âme sensible [1]) ; et bien que cette façon d'expliquer la constitution de notre être crée au philosophe de nombreux embarras, il déclare sa doctrine plus satisfaisante que la théorie scolastique [2]). En morale, Jean de Jandun confond le libre et le volontaire, pour mieux défendre le déterminisme psychologique : « Liberum arbitrium est quod est gratia sui... ergo liberum habet illud quod est gratia sui, licet ex necessitate agat » [3]). Voilà, certes, une antiscolastique caractérisée. Non moins significative est l'attitude du chrétien cherchant à abriter sa foi compromise. Bien que je tienne pour vraies devant ma raison toutes les doctrines de l'averroïsme, nous dit Jean de Jandun, je les considère pour fausses devant ma religion. Suivant la parole de S. Augustin, là gît le mérite de la foi. « Ibi cessat meritum, ubi ratio praebet experimentum. » Et pour comble : La toute-puissance miraculeuse de Dieu ne connaît pas de limites, pas même celles de l'impossible. « Responderem breviter concedendo tamquam possibilia apud Deum omnia ad quae illae rationes deducunt tamquam impossibilia » [4]). Cette trouvaille le met fort à l'aise et lui donne l'illusion de concilier deux choses inconciliables [5]).

Après cela, que Jean de Jandun ou Jean de Gand s'ingénie à rabattre de la réputation de S. Thomas que l'Université de Paris tenait en haute estime, il n'y a là rien qui doive nous surprendre. Non sans dédain, l'averroïste dénigre les commentaires de cet exégète *qui putatur fuisse melior inter latinos* et il conclut : *Sed re vera salva reverentia hujus hominis, ipse inaniter laborat contra commentatorem sicut et in aliis philosophicis in quibus ei objicit... Dico quod ego non credo ei in hoc, sicut nec in aliis conclusionibus philosophicis in quibus contradicit commentatori* [1]).

[1]) « Anima sensitiva et intellectiva sunt diversae substantiae et formae », *ibid.*, l. 3, q. 12. — [2]) « Quamvis igitur difficile sit intelligere quomodo ex materia et forma subsistente, non inhaerente, fiat unum, tamen multo difficilius est hoc intelligere de anima intellectiva et humano corpore secundum positionem catholicam quam secundum positionem commentatoris. *Ibid*, f. 65. » — [3]) *De coelo et mundo*, f. 22. — [4]) *De anima*, fol. 66, c. 1. — [5]) « Quod si alicui primo adspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari, quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecumque ratio humanitus inventa, » *de anima*, f. 60, c. 1. Et dans la *Metaph.*, f 13, c. 1 : « Credo melius esse quoad salutem animarum nostrarum assentire et simpliciter credere, quam rationibus sophisticis ea probare et rationes ex sensibus electas debiliter et minus evidenter annotare. »

Au demeurant, Jean de Jandun est un des chefs de l'école, et lui-même cite, à maints endroits de ses livres, telles monographies de ses « socii » sur des questions spéciales de la doctrine averroïste [2]).

420. L'averroïsme en Italie. — A partir du milieu du XIVe s. — et jusqu'au XVIIe s., — le nord de l'Italie et principalement l'Université de Padoue devinrent des foyers intenses d'averroïsme. On peut dire que l'Université de Padoue est tributaire des idées de Jean de Jandun, dont elle se reconnut d'ailleurs l'obligée reconnaissante. L'école averroïste y fut fondée par le médecin PETRI D'ABANO († 1316), illustrée par le servite URBAIN DE BOLOGNE († 1405), NICOLETTO VERNIAS (vers 1500), l'ermite PAUL DE VENISE († 1429) et GAETAN DE THIENE (Cajetanus Thienaeus). Les *Summulae Logicae* de Paul de Venise furent adoptées comme manuel classique à Padoue, par décret de 1496.

Mais de moins en moins on prend souci de sauver ce semblant d'accord entre la philosophie et la théologie. La Renaissance donne à l'averroïsme une signification indépendante et l'affranchit de tout rapport avee le dogme chrétien.

421. **Bibliographie.** — Édit. des Comment. de Jean de Jandun à Venise 1552. Sur ce philos. V. WERNER, *Der Averroismus in d. christl. peripatet. Psychol. d. späteren Mittelalters* (Wien, 1881). Les particularités de l'averroïsme

[1]) *Physique*, f. 96, c. 4 ; 97, c. 2.— [2]) Un des docteurs les plus considérés des Carmes, JEAN BACONTHORP (Johannes Baco, mort 1346), auteur de Comment. sur les Sentences (Venise, 1527) et l'intime ami de Thomas Bradwardine, est regardé comme suspect d'averroïsme. Tout en admettant la pluralité des formes dans l'homme, l'information du corps par l'âme intellectuelle tout entière, il croit que S. Thomas n'a pas réfuté péremptoirement la thèse averroïste de l'unité de l'intellect agent (WERNER, *Der Averroismus in d. christ. peripat. Psych.*, etc., p. 231), et il semble disposé à y souscrire. Sa philosophie n'est pas assez connue. Nous soupçonnons que son averroïsme a été exagéré, — par Renan notamment qui donne le nom d'averroïsme à « la scolastique épuisée », et met sur le même pied Baconthorp, et Gabriel Biel, (*op. cit.*, p. 320).

de J. de Jandun nous ont été communiquées par M. Pelzer. — Sur l'averroïsme italien : WERNER, *Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik*, I, Abschnitt 3; SANTE FERRARI, *I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano* (Atti della R. Università di Genova, vol. 14), Gênes 1900.

§ 2. — *Le mysticisme hétérodoxe.*

422. **Caractères généraux.** — Bon nombre des grandes associations mystiques qui s'étaient multipliées au XIVe et au XVe s. ne tardèrent pas à s'inspirer d'un esprit hostile au catholicisme ; elles mirent en avant des doctrines hétérodoxes et préparèrent ainsi la voie à la Réforme. L'effusion panthéiste de l'âme et de Dieu était leur thème favori. C'est ainsi que MARGUERITE PORRETTE édita un livre condamné par les théologiens de Paris, et dans lequel elle enseignait « quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet dare naturae quidquid appetit vel desiderat » [1]). On retrouve les mêmes doctrines chez BLOMMARDINE.

Le mysticisme hétérodoxe s'adressait davantage à des hommes de vie pratique qu'à des savants : il nous a suffi de signaler ses tendances [2]).

§ 3. — *Autres formes de philosophie antiscolastique.*

423. **Leur origine.** — Le système de G. d'Occam demeure scolastique. Mais à peine disparaît-il de la scène universitaire que des artistes et des théologiens, formés à l'enseignement nouveau, renchérissent sur ses affirmations, au point de dénaturer ses conclusions. C'est ainsi que la théorie du signe et du terminisme sert de prétexte, chez quelques esprits exagérés, au subjectivisme le plus radical : nous connaissons de façon directe le signe mental, mais non la chose signifiée. — On abuse plus encore de la méthode logico-grammaticale de G. d'Occam ; en appliquant aux matières philosophiques et théologiques les

[1]) *Chart.* II, 143. — [2]) Cf. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe s.*, Chap. III et IV.

règles subtiles relatives aux *proprietates terminorum*, aux *consequentiae*, aux *obligatoria*, aux *insolubilia* [1]), on aboutit à des conclusions paradoxales ou fausses, dont nous citerons plus loin quelques spécimens. Ce sont ces doctrines hardies de quelques occamistes qui ont inspiré, croyons-nous, les prohibitions de 1339 à 1346, et c'est bien pendant cette décade que nous rencontrons à l'Université de Paris les plus audacieux novateurs.

Mais il n'y a pas que des influences occamistes dans leurs doctrines. On y découvre des éléments nombreux et hétérogènes, dont le plus important est le déterminisme théiste et théologique. D'autres théories, dont il n'est pas facile de marquer l'origine, semblent avoir été soutenues dans l'unique but de faire scandale, ou à raison même de leur incohérence, et les promoteurs de ces nouveautés dangereuses manquaient assurément d'une sérieuse culture philosophique.

Le système le plus significatif est le déterminisme de Thomas Bradwardine. Il faut citer aussi les doctrines de Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mirecourt, Aegidius de Medonta [2]).

424. **Thomas Bradwardine,** né vers 1290, est une des plus illustres personnalités de Merton Collège[3]) et de l'Université d'Oxford, où il fut professeur et procurateur (1325). Plus tard, il devint le chapelain d'Edouard III, en 1346 accompagna le roi dans son voyage triomphal en France, et devint archevêque de Cantorbery en 1349 jusqu'à sa mort la même année. Outre son ouvrage capital et célèbre *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses* (entre 1338 et 1346), Bradwardine écrivit des traités de mathématique, des *Comment. sur les Sentences*, une *Summa theologica* ou *scientiarum*, etc.

[1]) Cfr. PRANTL, *op. cit.*, I et suiv. — [2]) D'ordre purement théologique sont les « opiniones phantasticae » de RICHARD DE LINCOLN, à qui Benoit XIII interdit l'enseignement, et qui ne reçut qu'en 1343, du pape Clément XI la permission de lire à Paris les Sentences ; les théories de JEAN GUYON, condamnées en 1348 (*Chart.*, II, 541 et 622) ; celles du minorite DENIS FOULLECHAT (1364 et 1369), d'un certain SIMON DE BROSSA ? (vers 1351). de JEAN DE LA CHALEUR, de NICOLAS DE ESPERNACO, de JEAN DE MONTESONO (*Chart.*, III, 488). — [3]) Fondé à Maldon en 1264, transporté à Oxford en 1274.

L'archevêque anglais est théologien et philosophe. Bien qu'on retrouve chez lui les influences de Duns Scot et de G. d'Occam, ses compatriotes, il a créé en théodicée et en morale un système *original*, qui fit sur son époque une impression profonde. Le Pélagianisme que Th. Bradwardine se propose de combattre sous ses formes contemparaines, soulève l'important problème de la liberté humaine et de ses rapports avec Dieu. La question est brûlante *(sciens in flammam terribilem manum mitto)* [1]). Or, pour la résoudre, Bradwardine inaugure un déterminisme théiste, dont voici les idées principales :

Dieu, dont on peut démontrer l'existence par l'idée que nous avons d'un être parfait (Anselme), est science et vouloir infinis. La volonté libre de Dieu est la souveraine maîtresse des essences et des existences dans le monde contingent ; elle décide de la nature humaine et de la moralité de ses actes. « Non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior ejus voluntate » [2]). Il en résulte, dit le philosophe anglais, que le vouloir divin est la *cause nécessitante, necessitas antecedens,* de toute activité contingente, donc aussi de nos volitions. L'homme n'est libre que dans la mesure où son acte est indépendant de toute chose autre que Dieu : de l'intelligence notamment et des conditions de la sensibilité *(libertas a necessitate naturali ;* Bradwardine réfute le déterminisme psychologique des averroïstes) ; des agents extérieurs et des corps célestes *(libertas a necessitate fatali) ;* de toute violence extérieure *(l. a necessitate violenta).* La liberté se réduit à un vouloir spontané [3]).

En vérité, les restrictions de Bradwardine font sombrer la liberté humaine et avec elle toute la morale scolastique.

[1]) Praefatio de Bradwardine. — [2]) *Causa Dei,* I, 21, p. 233 A. — [3]) « Sufficiat homini ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantummodo servus Dei, servus inquam spontaneus, non coactus », *ibid.,* III, 9. p. 667 E. — « Nihil ergo est in potestate nostra, nisi secundum quid tantummodo, scilicet subactiva, subexecutiva et subserviente necessario, necessitate scilicet naturaliter praecedente respectu voluntatis divinae : quod ideo dicitur in nostra potestate, quia cum volumus, illud facimus voluntarii, non inviti », p. 675 C. Nous faisons l'exposé qui précède d'après HAHN, v. p. I.

Elles conduisent par une autre voie aux théories averroïstes que l'archevêque avait voulu éviter. Vainement il s'évertue à sauvegarder la responsabilité et le mérite moral. Ses principes l'obligeraient à déclarer que Dieu est la cause totale du mal cosmique et du péché, mais il a peur des conséquences et recourt à des subterfuges.

Les adeptes de Bradwardine, — et ils furent nombreux, principalement à Paris où le *Causa Dei* eut un grand retentissement — conduiront dans ses conséquences logiques les doctrines du « doctor profundus ». Ce sera le cas notamment pour Nicolas d'Autrecourt, et surtout pour Jean de Mirecourt et Jean Wiclef. Parmi les adversaires les plus décidés de Bradwardine, on cite Pierre Plaoul et Jean de la Rive [1]).

425. **Nicolas d'Autrecourt.** — Le bruyant NICOLAS D'AUTRECOURT (né à Autrecourt sur Meuse) fut l'âme d'un mouvement antiscolastique à Paris, au milieu du XIVe s. En 1340, alors qu'il était maître ès arts et qu'il n'avait franchi que le baccalauréat en théologie, il fut cité par Benoît XII devant la curie romaine, avec six autres étudiants en théologie [2]), pour répondre de diverses erreurs doctrinales. Lui seul fut sévèrement frappé, ce qui prouve le rôle prépondérant qu'il a joué dans cette agitation doctrinale. En effet, six ans plus tard, la curie censura une série de 65 propositions extraites des œuvres de Nicolas d'Autrecourt, condamna ses ouvrages au feu, prononça sa déchéance de la maîtrise ès arts et lui interdit de devenir maître en théologie. La condamnation est antérieure au mois de mai 1346, et c'est le 20 mai que Clément VI écrivit à l'Université de Paris la lettre citée plus haut (**401**). Nicolas s'était refugié à la cour de Louis de Bavière, avant la condamnation, et il se rétracta en 1347 [3]).

Les condamnations de Nicolas d'Autrecourt apprennent qu'il écrivit neuf lettres contre un de ses contradicteurs, le franciscain BERNARD D'AREZZO, et un libelle dont on ne connaît que les

[1]) D'ARGENTRÉ, *op. cit.,* I, 328. — [2]) Jean le Servite, Elie de Courson, Guido de Veeli, Pierre de Monteregali, Henri l'Anglais. — [3]) *Chart.,* II, 505.

premiers mots : *Exigit ordo exsecutionis.* Parmi les propositions traduites devant la curie romaine, plusieurs montrent la présomption de leur auteur. Il laissait entendre qu'il était inspiré de Dieu, et qu'il était chargé de régénérer la science [1]). Les allures sophistiques de l'occamiste logicien apparaissent dans la méthode de discussion dont il use vis-à-vis de son adversaire. Lui-même en avertit dans une des cédules relatives à son procès : Quand maître Bernard et moi, dit-il, engagions une discussion, nous déterminions de commun accord un premier principe, universellement accepté, et qui devait servir de fil conducteur dans l'échange de nos arguments, à savoir le principe de contradiction énoncé par Aristote au IVe livre de la métaphysique [2]). Ceci posé, Nicolas mettait en avant, à l'aide de subtilités dialectiques, une foule de théories antiscolastiques. Elles sont jetées pêle-mêle dans les cédules de son procès, mais on peut reconstituer le lien logique qui enchaîne un certain nombre entre elles, grâce à une réponse faite aux deux premières lettres de N. d'Autrecourt [3]). Celle-ci a pour auteur, non pas Bernard — qui ne semble pas avoir été de première force en philosophie — mais un certain maître Gilles. Puisque le principe de contradiction — ainsi raisonnait Nicolas — est le seul principe certain et évident par lui-même, il suit qu'une vérité n'est certaine que si elle est réduite à cette affirmation primordiale de l'esprit. La certitude ne comporte pas de degrés, elle existe ou elle n'existe pas [4]). Or, pour qu'une vérité puisse être ramenée au principe de contradiction, il faut

[1]) *Ibid.*, pp. 580 et 581. Il convient de dire que suivant Pierre d'Ailly « multa fuerunt condemnata contra eum causae invidiae » PRANTL, *op. cit.*, IV, 112. — [2]) « Quando magister Bernardus predictus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre de primo consensu omnium principio, posito a philosopho IIIIe Metaphisice, quod est : « Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse », loquendo de gradu evidentie qui est in lumine naturali strictissimus. Istis suppositis dixi in predictis epistolis, eo *(sic)* quod tales conclusiones nec explicite continebant contradictionem nec explicite. » Plus loin, il ramène ce premier principe au principe d'identité : « Item, quod hoc est primum principium et non aliud : si aliquid est, aliquid est. » p. 583 (53). — [3]) Publiée par HAURÉAU (*op. cit.*, no 428) p. 332. — [4]) *Chart.*, II, p. 576(9).

que l'antécédent et le conséquent, et, en dernière analyse, que le prédicat et le sujet de la proposition certaine soient identiques. Nicolas abusait de cette considération pour enfermer l'intelligence dans l'étau du subjectivisme : il lui interdisait, en effet, de passer de la connaissance d'une chose à celle d'une autre chose, sous prétexte qu'une chose, *autre par hypothèse,* ne pourrait être identifiée à la première et que, dès lors, le jugement qui attribuerait un prédicat à un sujet différent de ce prédicat ne serait pas réductible au principe de contradiction [1]). D'où il suit que le principe de causalité n'a pas de valeur [2]), et que l'observation de nos actes psychiques ne permet pas d'affirmer l'existence de facultés [3]). L'existence d'un monde extérieur est indémontrable [4]) ; conclure de la présence de phénomènes à celle d'une substance ou d'un fonds permanent qui les soutient, serait inférer d'une chose à l'autre : procédé condamné par la logique [5]). Alors Nicolas raille Aristote, en disant qu'il y a à peine une ou deux

[1]) « Ex his infertis talem conclusionem : quod ex eo quod una res est cognita non potest evidenter, evidentia reductibili in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit » HAURÉAU, *op. cit.*, 333. Cf. *Chart.*, II, p. 576 (5, 6, 7). — [2]) *Chart.*, p. 576 (5) ; 577. « Hec consequentia : *a* est et prius non fuit, igitur alia res ab *a* est, non est evidens evidentia deducta ex primo principio. » Cf. pp. 578 (29) et 580 (2). L'argument est bien développé par maître Gilles, p. 334. — [3]) « Iste consequentie non sunt evidentes : actus intelligendi est ; ergo intellectus est. Actus volendi est : igitur voluntas est. » p. 578 (30). — [4]) « Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentie de existentia rerum evidentia reducta seu reducibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii. » p. 583. — [5]) « Ex his conamini probare quod Aristoteles non habuit evidentem notitiam de aliqua substantia, et cet., quia de tali vel habuisset notitiam ante omnem discursum, quod non potest esse, quia non apparent intuitive et etiam rustici scirent tales substantias esse, nec per discursum, inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, nam probatum est quod ex una re non potest évidenter inferri alia. Item, demonstrato ligno vel lapide, arguitur sic : cum omnibus apparentibus ante omnem discursum, potest esse per aliquam potentiam, puta divinam, quod substantia non sit ibi, igitur in lumine naturali non infertur evidenter quod substantia sit ibi. » (p. 333). Cependant Nicolas admet l'existence de l'âme : « Item dixi epistola secunda ad Bernardum quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentie. » *Chart.*, p. 577 (10). Cette proposition peu claire est expliquée par maître Gilles, qui résume cette seconde lettre avant de la réfuter : « Aristoteles nunquam habuit notitiam evidentiae de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo per sub-

certitudes dans sa philosophie [1]). Le savoir humain, pour lui, se réduit à un faisceau de connaissances intuitives, sensibles et intellectuelles, sans ordre et sans lien de dépendance. Il faut faire table rase des abstractions d'Aristote et d'Averroès, et s'en tenir au contact direct avec les phénomènes singuliers [2]).

Ce phénoménisme constitue ce qu'il y a de plus clair dans la sophistique de N. d'Autrecourt et fait de lui un précurseur des subjectivistes modernes. A d'autres endroits il montre, qu'il est presque équivalent de dire : Dieu est, ou Dieu n'est pas [3]), que Dieu et la créature « non sunt aliquid » [4]), que les actes de l'âme sont éternels [5]) et qu'on finit par obtenir tout ce qu'on désire [6]). Mais ce sont peut-être là des boutades ou des tours de passe-passe. Il est plus intéressant à noter que N. d'Autrecourt nie les transformations substantielles et que, conformément à la théorie atomiste, il explique la génération et la corruption des êtres naturels par l'agglutination ou la désagrégation de particules atomiques [7]). Enfin, il est antiscolastique dans sa doctrine sur Dieu : les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, basées sur le principe de causalité, n'ont aucune valeur ; une sainte et inéluctable nécessité oblige Dieu à réaliser de toute éternité l'ordre du monde (aver-

stantiam quamdam rem aliam ab objectis quinque sensuum exteriorum, et a formalibus experientiis nostris. » (p. 333). — [1]) *Ibid.*, p. 334. — [2]) « Quod de rebus per apparentia naturalia nulla certitudo potest haberi ; illa tamen modica potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res et non ad intellectum Aristotelis et commentatoris. » p. 580 (1). – [3]) « Item, quod propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo » p. 580 (3). Cf. p. 578 (33) : « Item dixi in quadam disputatione quod contradictoria ad invicem idem significant ». — [4]) P. 578 (32). Cette thèse de N. d'Autrecourt est expressément rappelée dans la prohibition de la Faculté des arts de 1340 : « Item quod nullus asseret sine distinctione vel expositione quod Socrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt. » *Chart.*, II, p. 506. — [5]) P. 582 (45 et 47). — [6]) P. 583. — [7]) P. 581 (37). « In rebus naturalibus non est nisi motus localis, scilicet congregationis et disgregationis, ita quod quando ad talem motum sequitur congregatio corporum athomalium naturalium, colliguntur ad invicem et sortiuntur naturam unius suppositi, dicitur generatio ; quando segregantur, dicitur corruptio ; et quando per motum localem athomalia sunt cum aliquo supposito, que fiunt talia, quod nec adventus illorum facere videtur ad motum suppositi vel ad id quod dicitur operatio naturalis ejus, tunc dicetur alteratio.

roïsme) [1]), et toutes les activités sont dues à l'action immédiate de la cause première (Bradwardine) [2]). Les applications de ces principes aux actes humains et au péché intéressent la théologie plus que la philosophie [3]).

426. J. de Mirecourt. — Plus accentuée est l'influence de Thomas Bradwardine sur un autre bachelier en théologie, le cistercien JEAN DE MIRECOURT, condamné en 1347. Son livre sur les *Sentences* poursuit les répercussions du déterminisme théologique dans la vie morale et conclut au fatalisme le plus absolu. Il n'y a pas de libre arbitre, puisque ce n'est pas nous qui voulons, mais Dieu qui veut en nous [4]). Le péché même est son œuvre, et on ne pourrait mal faire en le commettant. « Quod Deus est causa peccati ut peccatum est » [5]). Jean de Mirecourt formule la conséquence logique du système de Bradwardine.

427. Le panthéisme de Guido. — La suppression de l'activité des causes secondes mène logiquement au panthéisme. Il n'est pas étonnant que, parmi les adhérents de Th. Bradwardine, d'aucuns formulèrent cette autre conséquence de ses idées. Tel un certain GUIDO, que les auteurs du *Chartularium* identifient avec AEGIDIUS DE MEDONTA. Dans l'acte de révocation de ses erreurs (1354), nous voyons qu'après avoir nié la liberté morale [6]), il énonçait sans détours le principe du panthéisme [7]).

428. **Bibliographie.** — Le *Causa Dei* de Bradwardine a été édité à Londres en 1618 par Savile, de Merton College, avec une biographie. Les traités de mathématique *(de proportionibus velocitatum, de arithmetica speculativa, de geome-*

[1]) *Chart.*, II, p. 581 (39). — [2]) *Chart.*, p. 577 (14). — [3]) *Ibid.*, p. 584 (58) et (59). — [4]) *Chart.*, II, p. 612, nº 35. « Quod voluntas creata qualitercunque causat aliquid seu aliqualiter agit, illud agit seu taliter agit virtute prime cause moventis et sic causantis ». Nº 9 : « Quod qualitercunque sit, Deus vult efficaciter sic esse, et quod voluntas divina cujuslibet rei ad extra, qualitercunque ipsa sit vel fiat ab aliquo, est efficiens prima causa ». — [5]) V. nºs 9-18, 27-34, etc. On possède une notice de J. de Mirecourt sur la théorie du principe de causalité de Nicolas d'Autrecourt, LAPPE, *op. cit.*, p. 4. — [6]) « Dixi quod bonum meritum est a Deo, ita quod nichil est a voluntate ». *Chart.*, III, p. 22, nº 5. Cfr. nº 6. — [7]) « Dixi et scripsi quod nulla creatura rationalis specialiter est in se, nisi quia Deus est sibi inesse. Ex hoc intuli in eodem scripto, quod in omni eo quod non est Deus, essentialius est non-esse, quam ipsum esse ». *Ibid.*, nº 8.

trica speculativa) sont éd. à Venise en 1502 (?) et 1505. Dr S. HAHN, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre v. d. menschlichen Willensfreiheit* (Beitr. Gesch. Philos. Mittelalt. V, 2, 1905). Bon. WERNER a étudié Bradwardine ds *Der Augustin. d. späteren Mittel.* pp. 234 et suiv., mais M. Hahn observe justement (p. 12) que Werner n'est pas facilement intelligible. — La réponse de Gilles à N. d'Autrecourt est publiée par HAURÉAU, *Notices et extr. de ms. lat. de Bibl. nation.*, t. XXXIV, 2me P., p. 332 (1895). Dr HASTINGS RASHDALL, *Nicolas de Ultricuria. A medieval Hume* (Proceedings of Aristot. Society, 1907); J. LAPPE-*Nicolaus v. Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften.* (Beitr. Gesch. Philos. Mitt., Munster, 1908). Étude. Publie les lettres de Nicolas à Bernard de Gilles à Nicolas, extr. de la lettre de Nicolas à Gilles, la cédule du procès et le texte de condamnation. Lappe eût dû mentionner notre étude sur N. d'A. avant d'écrire : « Zu einer systematischen Darstellung ist dieses Material bisher noch nicht verwendet worden », p. 7.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DIRECTIONS PHILOSOPHIQUES SECONDAIRES.

On peut ramener à trois groupes, les systèmes de philosophie secondaires, qui tout en reprenant un grand nombre de doctrines scolastiques, s'ouvrent à des principes nouveaux ; la mystique allemande de maître Eckehart et de son école ; la théosophie de Raymond de Sabunde ; la mystique théosophique de Nicolas de Cuse.

§ 1. — *Maître Eckehart et la mystique allemande.*

429. Vie et œuvres. — Le dominicain MAÎTRE ECKEHART DE HOCHHEIM (près de Gotha), né vers 1260, étudia successivement à Cologne et à Paris, où on le rencontre en 1302 et en 1311. Sa vie appartient à la prédication et à la mystique ; dans son couvent de Cologne il avait su grouper autour de lui un grand nombre de disciples, quand, en 1326, l'archevêque de Cologne intenta un procès contre ses doctrines. — L'année suivante, qui fut celle de sa mort, Eckehart en appela au Saint Siège. Mais, en 1329, Jean XXII condamna 28 articles puisés dans ses écrits latins.

Eckehart a laissé un grand nombre de sermons en allemand, et un important ouvrage latin *Opus tripartitum* (comprenant les *liber propositionum, liber questionum, opus expositionum).*

430. Doctrines philosophiques. — Eckehart souscrit à un mysticisme équivoque qu'il est difficile d'absoudre du reproche de panthéisme. Avant d'esquisser cette mystique, fixons la métaphysique qui lui sert de base et l'enveloppe tout entière.

1° Métaphysique. Eckehart est imprégné des doctrines scolastiques, sauf dans la théorie de l'essence et de l'existence, où apparaît la note caractéristique et fondamentale de sa philosophie. Dieu seul, acte pur, est son être. Dans la créature, au contraire, l'*essence* ou la quiddité est distincte de l'*existence*. Cependant, un lien intime attache la créature à Dieu, *car Dieu est l'existence même de la créature ; celle-ci n'a d'autre être (existence) que Dieu en qui elle subsiste (Esse est Deus) ;* Dieu constitue donc l'actualité du monde *(Deus est primus actus formalis in omni opere artis et naturae)*, il est à la quiddité contingente ce que l'acte est à la puissance, la forme à la matière, l'unité au nombre. Comme l'*essence* créée est distincte de Dieu *(esse rerum extra in rerum natura)* et qu'il lui correspond, comme telle, une idée propre dans l'Intelligence créatrice *(omnis creatura habet esse unum in causis suis originalibus, scilicet in verbo Dei)*, on ne peut faire de la métaphysique d'Eckehart un panthéisme émanatif où tout se réduit à des phénomènes de la vie divine. — Cependant, l'identité d'*existence* qui enveloppe Dieu et la créature, et dans laquelle Eckehart voit une preuve de l'ubiquité divine et de l'éternité de la création *(quod enim est inquantum hujusmodi, non fit, nec fieri potest)*, semble compromettre la distinction du fini et de l'infini : Eckehart côtoie le panthéisme.

Lui-même cependant ne croyait pas que sa théorie conduisît à ces graves conséquences. *Cum dicitur Deum in omnibus nosse et amare solum esse et seipsum, quod est esse, hoc inquam dicentes non destruimus esse rerum, sed constituimus* [1]). Il bâtit sur un

[1]) DENIFLE, *op. cit.* (n° 438), pp. 494 et suiv. Pour établir sa « scolasticité »,

fonds traditionnel, et emprunte à la scolastique ses idées, sa terminologie, et jusqu'aux défauts de sa méthode. Eckehart n'est pas un renégat, mais un scolastique de tendances et d'éducation, qui n'a pas su se prémunir contre de fâcheuses confusions d'idées. Ces confusions se répercutent dans sa

2° Psychologie mystique. L'âme humaine est l'être même de Dieu ; en aimant l'homme, Dieu s'aime lui-même ; il ne pourrait se passer de l'homme, pas plus que l'homme ne pourrait se passer de Dieu. Nous devons nous dépouiller de nous-mêmes, nous abîmer en Dieu, et dans cette « déification » se trouve le suprême bonheur.

431. La mystique allemande. — Eckehart n'est pas l'esprit fort et génial qu'on s'est plu à représenter. Si l'histoire accorde une si grande place à son nom, c'est qu'elle reconnait en lui le promoteur d'une littérature nationale, et d'un mouvement mystique nouveau qu'on appelle la « mystique allemande ». Cette mystique a des allures populaires, elle est contenue dans des sermons, et se distingue à la fois par la langue dont elle se sert et par le fonds d'idées qu'elle met en œuvre. Son grand mérite est d'avoir créé une terminologie allemande, et d'avoir traduit en langue vulgaire le glossaire scolastique. L'étude de l'Être divin dans sa majestueuse tranquillité et son impénétrable mystère, l'effusion contemplative de l'âme en Dieu, les idées divines et la Sainte Trinité, tels sont les thèmes favoris, cueillis, eux aussi, dans le répertoire scolastique, et qui reviennent sans cesse sous la plume des mystiques allemands.

Eckehart n'est pas le fondateur de cette école mystique, mais il en est le premier grand représentant [1]). Si ses œuvres latines sont tombées dans l'oubli, même chez ses contemporains, ses sermons allemands ont franchi l'enceinte des cloîtres où ils furent rédigé, et exercé une grande influence.

Eckehart soumet le mot *esse* à une foule de distinctions, qui ressemblent parfois à des jeux de mots. — [1]) Il eut des prédécesseurs dans MATHILDE DE MAGDEBOURG († 1277), et surtout dans THIERRY DE FRIBOURG, « le premier scolastique, qui prêcha en allemand, suivant le mode de ce qu'on appelle la mystique allemande ». DENIFLE, *op. cit.*, p. 528. Cf. 367.

Celle-ci se fait jour notamment chez le bienheureux HENRI SEUSE OU SUSO (vers 1300-1366), chez TAULER (1290-1361) et chez l'auteur de la *Théologie allemande*. Eckehart est plus brillant que la plupart de ses successeurs, mais plus d'un a mieux défini les rapports de Dieu et de la créature [1]).

D'autre part, les idées mystiques d'Eckehart furent exploitées et exagérées par des sectes populaires où l'on mettait en pratique les préceptes de la morale panthéiste. Il contribua ainsi *indirectement*, à préparer les esprits à l'avènement de la Réforme.

§ 2. — *Raymond de Sabunde et la Théosophie.*

432. Vie et Œuvres. — La théosophie, ce rationalisme propre au moyen âge et né d'une exagération de la foi chrétienne (p. 502), eut un représentant de marque au commencement du XV[e] s., dans RAYMOND DE SABUNDE († 1432), médecin espagnol, à la fois philosophe et théologien. Professeur à l'Université de Toulouse, Raymond est l'auteur d'une *Theologia naturalis s. liber creaturarum,* conçue dans le plus fidèle esprit de l'*ars magna* de Lullus [2]).

433. Doctrines philosophiques. — L'homme, dit R. de Sabunde, lit la vérité dans deux livres, le livre de la nature et le livre de l'Écriture sainte. Leur contenu est identique, mais pour déchiffrer le premier, il faut recourir à des raisonnements ; pour posséder le second, il suffit de croire à ses affirmations et à ses préceptes. « Quamvis autem omnia quae probantur per librum creaturarum, sint scripta in libro sacrae scripturae et ibi contineantur, et etiam illa quae ibi continentur in libro Bibliae, sint in libro creaturarum, tamen aliter et aliter » [3]). Certes, la lecture du livre de la nature précède celle du livre inspiré, car pour croire à la parole divine, il faut savoir que Dieu existe ; — certes, il est des vérités, comme le mystère de la S[te] Trinité, que la raison humaine ne pourrait découvrir dans l'étude du monde, si au préalable la

[1]) DENIFLE, *op. cit.*, p. 531. — [2]) Cf. STÖCKL, *op. cit.* II[2], pp. 1055 et suiv. — [3]) *Theol. natur.* (éd. 1852), Tit. 212, p. 314.

révélation n'avait fixé la conclusion où mèneront ses syllogismes : ces faits démontrent que l'homme reçoit ses connaissances par deux canaux distincts, qui parallèlement déversent la vérité dans l'âme. L'homme est le trait d'union entre la nature sensible et la divinité. La *Theologia naturalis* cherche dans cette constitution naturelle et morale de l'humanité l'explication des mystères providentiels du christianisme. Inutile de suivre en détail la doctrine de R. de Sabunde : le principe seul importe. La philosophie de R. de Sabunde est une forme maladive de la scolastique. Renouvelée d'une conception du XIIIe s. (**379**), elle apparaît, à l'époque critique qui l'a vue naître, comme un suprême mais inutile effort du génie catholique contre les invasions de pensées nouvelles.

§ 3. — *Nicolas de Cuse.*

434. Signification philosophique. — Dans quel parti faut-il ranger NICOLAS DE CUSE, dont la philosophie bizarre se meut suivant les directions les plus diverses ? On y pressent l'engouement pour les classiques paiens, et on y entend retentir les premiers échos du cri de guerre de la Renaissance : « A bas la secte aristotélicienne ! » Mais les colères de N. de Cuse sont dirigées surtout contre les dialecticiens qui en veulent à sa théorie mystique de la *coincidentia oppositorum* [1]). Bien que les idées de N. de Cuse soient symptomatiques des bouleversements qui se préparent, elles constituent avant tout un syncrétisme du passé, et forment un alliage de mysticisme, de théosophie et de quasi-panthéisme. N. de Cuse est un scolastique dissident, mais il est imbu de l'esprit de l'école : nous le rangeons dans la troisième période de l'histoire de la philosophie médiévale, au seuil même de la Renaissance.

435. Vie et Œuvres. — NICOLAS CHRYPFFS, né à Cuse (de là le nom de CUSANUS) en 1401, reçut sa première initiation à

[1]) « Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae heresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cujus admissione est initium ascensus in mysticam Theologiam... » *Apologia doctae ignorantiae*, p. 64 des *Opera omnia*, édit. Bâle, 1565.

la mystique de la bouche de Gérard Groot à Deventer, étudia le droit à Padoue (1424), et s'adonna avec prédilection aux mathématiques. Entré dans les ordres, il prit position dans la controverse sur les droits du pape vis-à-vis du concile. Plus tard, le pape Eugène IV le chargea de missions importantes, et Nicolas V le créa cardinal (1448). Évêque de Brixen en 1450, il eut des démêlés avec l'archiduc Sigismond d'Autriche, et mourut à Todi en 1464.

Les absorbantes fonctions que revêtit N. de Cuse, ne l'empêchèrent pas de se vouer aux sciences et à la philosophie. Il a laissé de remarquables travaux sur les mathématiques et l'astronomie. Ses principaux ouvrages philosophiques sont : *de docta ignorantia, apologia doctae ignorantiae, de conjecturis*.

436. Doctrines philosophiques. — Les trois livres de l'ouvrage capital, *de docta ignorantia,* étudient respectivement Dieu ou l'Infini, l'univers et l'homme ou le fini, le Dieu rédempteur ou l'union du fini et de l'Infini.

1° Théosophie. L'influence du néo-platonisme sur les conceptions de Nicolas de Cuse est profonde, et l'auteur est bien plus rapproché de Plotin et de Proclus que ne le furent au XIIIe s. Witelo et Thierry de Fribourg.

La façon théosophique dont le cardinal philosophe établit les rapports de la philosophie et de la théologie s'harmonise aussi avec ses sympathies néo-platoniciennes et s'inspire de la théosophie de Lullus (**379**). D'une part, la lumière de la foi est indispensable à la connaissance de la vérité *(spiritus veritatis et virtus illuminativa caeci nati qui per fidem visum acquirit),* elle devient un *naturae debitum,* et sans elle l'esprit humain ressemble à un aveugle-né. D'autre part, l'intelligence n'est que l'épanouissement de la foi, et peut arriver à la connaissance démonstrative des mystères.

Pour posséder la pensée intégrale de N. de Cuse, il faut mettre en regard de cette théorie théosophique, la théorie mystique de la *docta ignorantia.*

2° Dieu. On ne peut appeler vérité, ni la connaissance sensible *(sensus),* ni la connaissance rationnelle *(ratio)* et abstraite qui

repose sur elle, car l'une et l'autre sont mobiles et fragmentaires. Seul l'*intellectus,* soutenu par le secours *surnaturel* de la grâce, peut nous élever à la Vérité une et immuable qui est Dieu. Or, nous comprenons alors que l'Infini est impénétrable et inconnaissable pour nous. Cette conscience de notre ignorance constitue la vraie sagesse, la *docta ignorantia ;* elle doit servir de base à une théologie nouvelle, la théologie négative, appelée à remplacer les fausses spéculations de la théologie positive (Cf. le pseudo-Denys).

Tandis que la ratio arrive à des conclusions divergentes ou opposées, l'intellectus s'élève à l'intuition de *l'unité* divine. Prendre conscience de notre incurable ignorance et des limites de la raison est le moyen de s'élever à la vision de l'absolue vérité, où toutes les contradictions s'évanouissent *(coincidentia oppositorum)* et où tout est unité. Usant volontiers d'images empruntées aux mathématiques, Nicolas compare cette coïncidence des contradictoires à la ligne courbe qui se confond avec la ligne droite, quand on diminue la courbe à l'infini, à l'hypoténuse qui se confond avec les deux autres côtés du triangle, quand on élargit l'angle à l'infini. Dieu, dit N. de Cuse, est l'infiniment grand, et dès lors (!), *comme il ne saurait être moindre qu'il est,* il est à la fois l'infiniment petit. Excluant de son sein tout être opposé à lui, il est le seul être, la *complicatio omnium :* en lui se réduisent à l'unité la multitude des êtres de l'univers [1]). L'homme ne peut connaître positivement aucune essence, parce qu'il ne peut obtenir de Dieu, qui les contient toutes, aucune connaissance positive. *Consequens est omnem humanam veri positionem esse conjecturam.*

Nous touchons du doigt la théorie capitale et l'erreur fondamentale de N. de Cuse. A l'instar des mystiques allemands, qui exercent sur lui une incontestable influence, il semble faire de Dieu le fonds consubstantiel où l'univers plonge ses racines. L'univers contient *explicite,* ce que Dieu contient *implicite,* ou, pour

[1]) Duhem montre, par une comparaison de textes, que la théorie unitaire de N. de Cuse, fondée sur la considération de l'unité, de l'égalité et du lien de l'une à l'autre, est empruntée au *de opere sex dierum* de Thierry de Chartres. V. n° **169**.

reprendre une expression heureuse et séculaire, les choses sont des *théophanies* divines. Le cardinal catholique est-il donc panthéiste, comme J. Scot Eriugène dont il tient sa terminologie, et dont il recommande les œuvres avec celles de David de Dinant ? Il s'en défend vivement dans son *Apologia doctae ignorantiae* contre JEAN WENCK de Herrenberg, professeur de théologie à Heidelberg, qui dans un écrit *de ignota Litteratura,* lui reproche de ruiner toute science par le rejet du principe de contradiction, et l'accuse de panthéisme et d'hérésie. Le réquisitoire de Wenck, quoique violent, interprète mal la théorie de son adversaire [1]), mais il nous semble que la logique doive conduire N. de Cuse jusqu'au panthéisme. On peut dire de lui comme d'Eckehart : il fait fléchir la logique au profit de son orthodoxie, et retient de force les conséquences de ses prémisses.

3° L'univers. Dieu crée la matière, ou l'être en puissance, mais la matière ne peut exister comme telle, elle exige une information substantielle. Et après que N. de Cuse a appelé Dieu la forme de tout, *actus omnium,* il affirme, pour éviter le panthéisme, que Dieu n'est dans la créature que le prototype de sa réalité, sans se confondre avec elle.

L'homme est le centre de la création, et l'image la plus parfaite de Dieu, car il résume en lui l'univers par la représentation qu'il s'en forme, comme Dieu résume en lui la réalité des autres êtres. Sur les grandes théories de la psychologie, Nicolas parle en scolastique : l'âme, forme substantielle du corps, est spirituelle et immortelle. Nos connaissances abstraites ont une origine sensible, mais au-dessus de la ratio, l'intellectus nous met en contact avec la Vérité suprême. Dans cette vision suréminente où toutes les contradictions de la science humaine sont résolues, l'âme est rivée si étroitement à Dieu que cette union ressemble à une déification.

437. Influence de N. de Cuse. — Les idées de Nicolas

[1]) « L'esprit, telle est la pensée un peu obscure de Wenck, se porte du connu vers l'inconnu ; Cusa part de ce qu'il connaît pour illuminer son ignorance, je pars moi de la littérature, de la sienne en particulier, pour aboutir a l'ignorer ». VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 8.

de Cuse le rattachent au passé par leur origine, à l'avenir par l'influence qu'elles devaient exercer. A l'époque où écrit le cardinal allemand, la philosophie est à un tournant de son histoire, et les idées bouillonnent trop fiévreusement dans les têtes, pour qu'il puisse surgir une école Cusienne dans le sens strict du mot, comme jadis avaient surgi une école thomiste et une école scotiste[1]). Par contre, nombreux sont les écrivains de la Renaissance, qui, tout en cherchant des orientations personnelles, subissent l'ascendant de N. de Cuse.

438. **Bibliographie pour le Chap. IV.**—PFEIFER, *Deutsche Mystiker d. 14en Jahrhundert*, Leipzig, 2 vol. 1845 et 1857, publie 110 sermons, 18 traités, 68 versets de Eckehart (en allemand). SIEVERS a trouvé 26 autres sermons (Zeitschrift f. deutches Altertum, 1872). En 1880, Denifle a trouvé et publié avec une étude des fragments de l' « opus tripartitum », *Meister Eckeharts lateinische Schriften* (Arch. Litt. Kirchengesch. Mitt., 1886). Denifle veut montrer que Eckehart n'a pas été jusqu'au panthéisme. Au contraire selon DELACROIX, *op. cit.*, (p. 265) pp. 135-262, qui s'appuie surtout sur les sermons allemands, Eckehart est panthéiste, et « prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, assister à son développement, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même, se fait Dieu et s'achève dans l'univers » (p. 286). DENIFLE, *Die Heimath Meister Eckeharts* (*ibid.*, 1889). Sur Eckehart et sur le mysticisme populaire au XIVe s., v. Delacroix. — Deutsche Mystiker des XIV Jahrh. I. *Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strasburg, David v. Augsburg zum erstm. hrgg. Neudruck der 1845. Aug.*, de Z. Pfeiffer, Göttingen, 1907. — DENIFLE, *Die Schriften d. Seligen Heinrich Suse*, Munich, 1876. Édit. définitive par K. BIHLMEYER, *Deutsche schriften v. H. Seuse*, Stuttgart, 1907 — F. VETTER, *Die Predigten Faulers* (Deutsche Texte d. Mittelalters, Bd. XI), Berlin, 1910. — Cf. Chronique de mystique de MARTIN ds Revue Thomiste, 1911, p. 229. Ouvr. récents. — Édit. de la *Theologia naturalis* de R. de Sabunde en 1488, 1496, 1507, 1509, 1852. — Édit. œuvres de N. Cusanus en 1484 (Strasbourg); l'édit. de Paris, 1514 est plus complète. 3 vol. UEBINGER, *Die Philos. d. N. C.*, Wurzbourg, 1881. *Die Gotteslehre d. N. C.*, Münster, 1888; *Die philos. Schriften d. N. C.*, Zeitschr. f. Philos., voll. 103 et 105, 1893-94; *Die mathemat. Schriften des N. Cusanus* (Philos. Jahrb., 1895-1897); *Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Arch. Gesch. Philos., VIII, 10). DUHEM. *Nicolas de Cuse et Léonard de Vinci* (Études sur Léonard de Vinci, 2me série, Paris 1909, pp. 97-279; *De quelques sources auxquelles Nicolas de Cuse a pu puiser. (ibid.*, pp. 424-441); *Thierry de Chartres et Nicolas de Cuse* (Revue sciences philos. et théol., juillet 1909). VANSTEENBERGHE, *Le de ignota Litteratura de Jean Wenck de Herrenberg contre N. de Cuse* (Beitr. Gesch. Phil. Mitt. 1910). Texte et étude. Pour la bibliogr. Cf. MARTIN, cité n° **416**.

[1]) JACQUES LE FÈVRE D'ÉTAPLES (Jacobus Faber Stapulensis, 1456-1537) fit connaître les doctrines de N. de Cuse en France, et édita ses ouvrages, en même temps que ceux du Pseudo-Denys. Il y eut un parti de *Fabristes*. Un des disciples de J. le Fèvre, CHARLES BOUILLÉE (Carolus Bovillus, vers 1470-1553), est l'auteur d'une série d'ouvrages où l'on reconnaît nettement, au travers de pensées originales, l'influence de N. de Cuse. Charles Bouillée professe la plus pure théosophie (Est enim intelligentia fidei consummatio, fides vero intelligentiae dispositio sacrumque initium). Bien qu'il méconnaisse la nature des espèces intentionnelles, de l'intellect agent et donne une interprétation arbitraire de plusieurs théories péripatéticiennes, Bouillée appartient à la scolastique plus encore que N. de Cuse, et il a su éviter dans sa philosophie toute teinte de panthéisme.

QUATRIÈME PÉRIODE.

La philosophie médiévale depuis la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe s.

—

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS GÉNÉRALES.

439. **La Renaissance et la Réforme.** — On s'accorde à considérer la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, comme la fin du moyen âge, au sens étroit du mot. En réalité, l'effondrement de l'empire Byzantin n'est qu'un épisode de l'ère des bouleversements profonds qui déterminent la ruine de la civilisation médiévale et l'avènement des sociétés modernes. La seconde moitié du XVe s. et le XVIe s. sont témoins d'une révolution universelle, non seulement en philosophie, mais dans les arts et les sciences en général ; non seulement dans la culture intellec-

tuelle, mais en politique, en religion, et dans les conditions mêmes de la vie économique et sociale.

I. Le fait dominant en politique est la constitution des nationalités. A l'unité de l'empire chrétien se substituent une multiplicité d'États, poursuivant des politiques diverses. L'intérêt national attise la lutte des rois contre les papes, et met obstacle à une coalition européenne contre les envahissements des Turcs.

En même temps que s'affirment les libertés politiques et individuelles, la féodalité s'effrite et tombe, et les grandes découvertes maritimes déplacent l'axe de l'économie mondiale.

II. Dans l'ordre *intellectuel,* un souffle de renouveau se répand sur toute l'Europe. C'est la Renaissance, ou le retour vers l'antiquité. Les papes et les princes se font ses protecteurs. L'Italie est son berceau. Décentralisée en une foule de petites républiques, elle semblait préparée tout exprès pour favoriser la rapide expansion des idées nouvelles et leur étonnante diversité. Mais de l'Italie le mouvement novateur se propage comme une traînée de poudre en France, en Angleterre, en Allemagne, dans les Pays-Bas.

Parmi les causes de la Renaissance, figurent au premier rang l'invention de l'imprimerie, qui jeta à profusion sur l'Europe les œuvres nouvelles, et l'exode de savants grecs en Italie, où les attirait une hospitalité princière [1]). Quand ces émigrés de la science s'en vinrent dans les cités italiennes chanter la grandeur de la civilisation antique, ils trouvèrent un milieu propice. Car les relations scientifiques entre Byzance et l'Italie, dont on peut placer le point de départ au XIIIe s., s'étaient multipliées au XIVe s., à la faveur d'un commerce devenu intense et de tentatives de rapprochement entre l'Église latine et l'Église grecque (concile de Florence, 1438-1445). Un moine latin de la Calabre, BARLAAM, apprit le grec à Pétrarque (1304-1374) et lui communiqua son enthousiasme pour l'antiquité classique. LEONTIUS PILATUS, disciple de Barlaam († 1348), devint le maître de Boccace (vers 1360), traduisit Homère, et occupa à Florence la première chaire de littérature grecque. Un élève de Pétrarque, JEAN MALPIGHI, enseigna le latin à Padoue et à Florence; le byzantin MANUEL CHRYSOLORAS († 1415) ouvrit des cours de langue et littérature grecques et fut le maître du célèbre humaniste LEONARDUS ARETINUS (L. Bruni, † 1444), etc. Au XVe s., l'engoûment pour la littérature classique est universel.

[1]) La plupart des humanistes byzantins se rencontrent en Italie avant 1453, c'est-à-dire avant la prise de Constantinople. Ce n'est donc pas la chute de leur empire, qui a déterminé la première émigration des savants grecs.

La Renaissance revêt des *formes* multiples. Sa première manifestation se traduit par un retour vers l'art et la littérature de l'antiquité latine et grecque. Puis, imitant le style des auteurs anciens, on se pénètre de leurs idées. Le paganisme s'infiltre dans l'éducation et dans les mœurs, et la *philosophie* remet en honneur les systèmes anciens dans leur pureté archaïque. A côté de la renaissance *artistique*, apparaît une renaissance *philosophique*. On peut dire aussi qu'il y eut une renaissance *scientifique*. La découverte de l'Amérique élargit l'horizon du monde *géographique*, comme plus tard la découverte du télescope recula à l'infini les limites de l'univers créé. On s'habitua à voir large et grand, et on puisa dans l'amour de la nature une passion féconde pour les sciences d'observation.

III. Presque contemporaine de la grande révolution intellectuelle de la Renaissance, apparaît la grande révolution religieuse qu'on a appelée la *Réforme*. A l'organisation ecclésiastique de l'Église universelle, le protestantisme n'oppose pas seulement une hiérarchie nouvelle, propre à chaque église nationale, mais il modifie le dogme catholique dans plusieurs de ses thèses essentielles. Les échos de la dogmatique protestante vont se répercuter par ce moyen dans le domaine de philosophie.

440. **Division.** — Les faits nouveaux qu'on vient de relever sont gros de l'avenir ; mais à un autre point de vue ils sont la continuation du passé. Cette observation se vérifie surtout pour la philosophie. Les idées ne disparaissent pas brusquement, quand de nouvelles systématisations se lèvent ; mais la période finissante compénètre parfois, sur un long temps, la période commençante. Ainsi en est-il des systèmes de transition de la seconde moitié

du XV[e] s. et du XVI[e] s. : mis en rapport avec *ce qui suit*, ils préparent la philosophie moderne ; mis en rapport avec *ce qui précède*, ils prolongent la philosophie médiévale.

Le second point de vue inspirera l'étude qui suivra des philosophies de la Renaissance. On verra d'une part que toutes les philosophies nouvelles déclarent à la scolastique une guerre implacable, bien que d'autre part elles lui empruntent plus d'une doctrine [1]).

La coalition des forces antiscolastiques finira par l'emporter : eu égard à ce résultat final, on étudiera les systèmes antiscolastiques (chap. II), avant d'exposer les philosophies scolastiques (chap. III).

CHAPITRE DEUXIÈME.

LES PHILOSOPHIES NON SCOLASTIQUES [2]).

§ 1. — *Notions générales.*

441. Caractères généraux. — 1) L'indépendance vis-à-vis du dogme catholique est le caractère presque universel des systèmes issus de la Renaissance. Pour cultiver la philosophie sur des terrains nouveaux, les uns renoncent à tout enseignement religieux ; ils font grand état des doutes perpétués par les scotistes et les occamistes sur la démonstration de certains dogmes, et s'en autorisent pour enseigner que tout dogme est antirationnel. D'autres admettent des croyances nouvelles, mais revendiquent le droit de les choisir. Exceptionnellement et à l'état sporadique, quelques novateurs prétendent sauvegarder les dogmes catholiques.

2) La lutte contre la philosophie scolastique est le mot d'ordre

[1]) Même dans la philosophie moderne il y a des influences de la scolastique. V. une liste de travaux spéciaux de notre *Introd. à la philos. néo-scolastique*, p. 212, n. — [2]) Sur la philosophie de la Renaissance, v HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I, Paris, 1906, trad. du danois ; et collection d'études de DYRHOFF, *Renaissance und Philos.* (Bonn) commencée en 1908.

des philosophies issues de la Renaissance, de celles-là même qui affirment leur soumission au dogme catholique (cf. **III**, 5°). Mais en dehors de ce point de contact négatif, rien ne les unit. Elles se développent dans des directions disparates et souvent opposées : diversité de langues, décentralisation académique par l'érection incessante d'universités nouvelles, surtout effritement de la pensée et, dans un même système, mosaïque de théories parfois incompatibles, — tout cela donne à la philosophie de la Renaissance une physionomie incohérente. Ses conceptions manquent d'unité organique. La philosophie de ce temps ressemble à une folle échappée du logis, s'essayant tour à tour à une série d'entreprises stériles.

442. Division. — Dans les premiers temps d'admiration aveugle pour le passé, on veut faire revivre les philosophies de la Grèce, en leurs formes archaïques. La dialectique des rhéteurs (§ 2), le platonisme (§ 3), l'aristotélisme (§ 4), le stoïcisme et quelques systèmes secondaires (§ 5) furent les modalités marquantes de cette restauration pure et simple.

Mais au retour vers le passé, la Renaissance ajoute presque aussitôt des recherches nouvelles. Elles visent deux objectifs principaux : la nature (§ 6) et le droit social (§ 7). On peut dire, en général, que ces premiers systèmes philosophiques de la Renaissance sont indépendants de tout dogme. S'il en est, parmi leurs représentants, qui affectent de concilier leurs spéculations avec la religion catholique, ils en font une préoccupation secondaire, et souscrivent à des théories religieuses, qui, le plus souvent, n'ont pas d'attache avec le reste de leur philosophie.

Pour d'autres, la religion est intimement liée à la philosophie, mais la raison est l'arbitre des croyances. Ces croyances sont empruntées surtout à diverses formes du protestantisme (§ 8) ; Reuchlin les demande à la Cabale, tandis qu'un groupe important se rallie au théisme (§ 9).

Cette multiplicité de systèmes finit par provoquer chez certains esprits la lassitude et la défiance : le scepticisme fournit l'épilogue du pénible enfantement d'idées de la Renaissance (§ 10).

§ 2. — *Les Philologues humanistes.*

443. **Leur influence.** — La Renaissance consacre son premier culte aux formes pures du latin et du grec classiques. On considère que l'étude des anciens peut seule faire des hommes (humanisme, humanités) et, sous l'irrésistible poussée de ces idées, la plupart des universités d'Europe introduisent, dans une large mesure, l'étude des grammaires et des langues anciennes [1]). Or les admirateurs de la langue cicéronienne se prirent d'un dégoût profond pour les formes vieillies de la scolastique décadente et exploitèrent sa faiblesse. Sa terminologie philosophique, sa phrase lourde et embarrassée, tout en elle était taxe de « barbarisme ». Alors on engloba le fond et la forme dans une même réprobation, et l'on conclut que des hommes, incapables d'écrire, étaient incapables de penser : l'humanisme livra le premier et le plus terrible assaut à la scolastique et discrédita les « péripatéticiens » [2]). Ce fut son œuvre négative.

Par contre, les essais philosophiques des philologues humanistes font sourire. L'idée fondamentale de leur philosophie est la réduction de la philosophie à la dialectique, et de la dialectique à la rhétorique. Ils confondent la science des choses avec l'art de raisonner, et l'art de raisonner avec l'art de bien discourir. Les plus grands philosophes sont Quintilien et Cicéron, parce qu'ils ont été les plus grands rhéteurs.

444. **Principaux humanistes antiscolastiques.** — Il faut citer avant tout l'italien LAURENTIUS VALLA (1407-1457), dont les *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* ne sont qu'un perpétuel persiflage de la dialectique aristotélicienne. — Valla trouva un imitateur dans RODOLPHE AGRICOLA (1442-1485), qui conçut dans le même esprit son *de inventione dialectica*. — Non moins incisif est l'espagnol L. VIVÈS (1492-1540), *(De causis corruptarum artium, in Pseudodialecticos, de initiis, sectis et laudibus philosophiae).* Il se dégoûta de la scolastique aux leçons de Jean Dullaert, à Paris ; propagea ses idées humanistes et antiscolastiques

[1]) *Chart.* III, pp. X et XI. — [2]) C'est le nom qu'un grand nombre d'écrivains de la Renaissance donnent aux scolastiques.

dans les Pays-Bas, à Louvain notamment, où il entra en relation avec Érasme ; se rendit en Angleterre, mais revint mourir à Bruges, en 1540.

Plus significatives, mais non moins impuissantes, sont les conceptions de MARIUS NIZOLIUS, de Modène (1498-1576), qui passa sa vie à se nourrir des œuvres de Cicéron *(Thesaurus Ciceronianus)* et attaqua la scolastique dans un traité *Contra Pseudophilosophos,* édité par Leibniz, en 1670. Du catalogue des sciences philosophiques il raie la dialectique et la métaphysique, pour les remplacer par la rhétorique. A la science de l'être, il substitue la science du mot, et nie la valeur réelle de l'universel.

Dans le même ordre d'idées travaille le plus influent de tous ces philosophes-humanistes, PIERRE DE LA RAMÉE (Petrus Ramus, 1515-1572). A peine âgé de 21 ans, il soutient dans une thèse publique, que ce qu'avait enseigné Aristote n'était que mensonge. Ce fut la profession de foi de toute sa vie. Dès ce temps, il rêva de régénérer la dialectique et exposa ses idées, en 1543, dans les *Dialecticae institutiones* et les *Animadversiones in dialecticam Aristotelis.* Une violente opposition accueillit ces ouvrages. Ramus fut interdit par ordre de François 1er. Mais, à la mort de ce dernier (1544), il reprit l'enseignement de la philosophié au collège de Presle et réédita ses ouvrages. En 1562, il embrassa le calvinisme : cette abjuration, en même temps qu'elle lui valut des sympathies en Allemagne, augmenta à Paris le nombre de ses adversaires et le força de quitter la France. Quand il y rentra, en 1571, il périt dans le massacre de la Saint-Barthélemy. Dans ses *Dialecticae Institutiones,* Ramus distingue la dialectique naturelle et la dialectique artificielle, calquant les règles de celle-ci sur le fonctionnement spontané de celle-là. La dialectique, n'étant que la *virtus disserendi,* comprend, d'une part la recherche des lieux communs d'où jaillit le raisonnement (inventio), d'autre part, l'application de ces principes à chaque argumentation spéciale (judicium). Le *judicium* nous apprend tour à tour à formuler des propositions isolées, à les coordonner en un tout scientifique, enfin à ramener toutes les sciences particulières à Dieu. Les exercices dialectiques (interpretatio, scriptio, dictio) couronnent la dialectique artificielle, et leur objet suprême est l'art de bien discourir. Car le raisonnement est uni au discours, comme le cœur est uni à la langue.

L'ensemble de ces préceptes simplistes, qui constituent la dialectique de Ramus, recueillit grand nombre de suffrages chez les esprits travaillés par l'humanisme. On opposa la dialectique ramiste à la philosophie aristotélicienne, et il se constitua deux partis, les ramistes et les aristotéliciens. JOHANNES STURM, en Allemagne ; ARMINIUS, en Hollande ; NICOLAS DU NANCEL, à Douai et dans les Pays-Bas ; WILLIAM TEMPLE (1553-1626), à Cambridge, sont les noms les plus saillants dans la longue liste des partisans de Ramus. CORNEILLE MAR-

TINI (1568-1621), à Helmstadt [1]) et EVERARD DIGBY à Cambridge, furent ses adversaires acharnés. Ce dernier écrivit, contre Ramus, son traité *de duplici methodo* [2]).

L'humanisme en veut avant tout à la langue et à la méthode de la scolastique; des partis non moins hostiles s'en prennent plus opiniâtrement à ses idées.

§ 3. — *Le Platonisme.*

445. La renaissance platonicienne en Italie [3]). — L'Italie, de 1450 à 1550, s'éprit pour Platon. Elle fut initiée à ses œuvres originales par des savants de Byzance, où depuis Michel Psellus on n'avait cessé de magnifier Platon à l'égal d'Aristote. Dans les dialogues platoniciens, pénétrés de poésie, la Renaissance italienne trouva un aliment pour ses études de la beauté antique. On comprend sans peine que des esprits, en quête d'esthétique plus que de vérité, fussent dégoûtés des discussions abstraites de la scolastique et de l'aristotélisme. Ajoutez-y que l'Aristote de la scolastique avait vu surgir à côté de lui un Aristote antiscolastique, protagoniste d'un matérialisme caractérisé : on en conclut que ce n'étaient pas les livres d'Aristote, mais ceux de Platon, qui contenaient le dépôt de la vérité.

446. Principaux platoniciens. — Barlaam fit connaître à Pétrarque quelques dialogues platoniciens [4]). Aurispa et Traversari, en 1438, apportèrent de Byzance le premier manuscrit complet de Platon. Leonardi Bruni traduisit en latin les plus beaux dialogues du philosophe.

Mais le promoteur véritable du mouvement platoniste fut GEORGIOS GEMISTOS, appelé plus tard PLÉTHON (1355-1450). C'était un savant Byzantin, délégué par l'empereur Jean VIII Paléologue aux conciles de Ferrare et de Florence, où la papauté avait invité les schismatiques grecs, pour tenter un suprême effort de ralliement et d'union. Gemistos Pléthon révéla devant les Florentins éblouis le grand rival d'Aristote, et sut décider la cour des Médicis à fonder une Académie platonicienne. Son acerbe diatribe contre Aristote, *de platonicae atque*

[1]) Voir notre *Hist. de la philosophie scol.*, etc., p. 341. — [2]) Sur E. Digby et W. Temple, voir les articles de FREUDENTHAL dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.* IV, 3 et 4. — [3]) Cf. HUIT. *Le Platonisme pendant la Renaissance* (Ann. phil. chrétienne, 1895 à 1898). — [4]) F. LO PARCO, *Petrarca e Barlaam*. Reggio-Calabria, 1905.

aristotelicae philosophiae differentia, rédigée à Florence en 1440, est remplie d'exagérations. Quant à sa philosophie, elle est bien plus voisine de celle de Plotin que celle de Platon ; et l'on vit cet envoyé impérial, chargé de travailler à l'union des Églises chrétiennes, faire dans ses Νόμοι l'apologie d'un théisme universel, avec le platonisme pour Évangile. Pléthon trouva des partisans dans ARGYROPULUS, MICHEL APOSTOLIUS ; mais il fut vivement combattu par le patriarche GENNADIUS à Constantinople (382), et par les aristotéliciens THÉODORE GAZA et GEORGES DE TRÉBIZONDE.

Au milieu de ces controverses entre aristotéliciens et platoniciens, se fit entendre la voix conciliatrice d'un disciple de Pléthon, le cardinal BESSARION (1403-1472). De ce Grec devenu Italien, on a pu dire qu'il était « le plus grec des latins et le plus latin des grecs ». En réponse à des pamphlets de Georges de Trébizonde *(Comparatio Platonis et Aristotelis)*, et de Théodore Gaza (Ἀντιῤῥητικόν), il publia un traité *in Calumniatorem Platonis*, où une sympathie non dissimulée pour Platon s'allie à une attitude déférente pour Aristote [1]). Au lieu de les opposer comme deux irréconciliables adversaires, il cherche, au contraire, un terrain de conciliation entre leurs doctrines, et insinue cette thèse appelée à faire fortune : que les deux grands philosophes grecs diffèrent l'un de l'autre par la forme plus que par le fond.

C'est dans l'opulente cité de Florence, sous la dictature de Cosme et de Laurent de Médicis, à la tête de la fastueuse Académie florentine, que brille le plus célèbre représentant du platonisme italien, MARSILE FICIN (1433-1499). Pour satisfaire aux désirs de son protecteur, Cosme de Médicis, il traduisit l'œuvre entière de Platon, du grec en latin (vers 1453). Ce fut pour la propagande du platonisme un événement décisif. A côté de traductions de Plotin, de Jamblique et de Proclus, Ficin laissa aussi des travaux originaux, parmi lesquels nous notons la *Theologia platonica de animorum immortalitate* et *de christiana religione*. Ficin admet les idées innées, l'âme du monde ; il se propose pour objectif principal dans la *theologia platonica* de combattre les averroïstes et les alexandristes (§ 4), qu'il accuse d'hérésie, et défend contre eux l'immortalité de l'âme avec tous les arguments du Phédon. Il met une prédilection marquée à exposer la théorie de l'amour et du souverain bien.

Bien qu'il soit imbu de platonisme et qu'il n'ait voulu trahir Platon en aucun endroit de sa philosophie *(Nolim Marsilianam doctrinam opponere Platonicae)*, Ficin se méprend sur le caractère véritable de sa philosophie. Il ne saisit ni le

[1]) A Paris, Fernand de Cordoue qui avait eu des relations en Italie avec Valla et d'autres humanistes, prit la défense de Platon contre G. de Trébizonde, dans un traité *de laudibus Platonis*, signalé par R. DE POUPARDIN, *Deux ouvr. inconnus de F. de Cordoue* (Bibl. Éc. Chartes, t. 62, 1901, p. 532). Les œuvres de F. de Cordoue sont publiées par Havet en 1895.

rôle des idées dans l'économie du platonisme, ni celui du panthéisme émanatif dans l'économie du néo-platonisme. Plotin à qui il emprunte son mysticisme poétique et sa description de l'échelle hiérarchique des êtres, n'est pour lui que le fidèle interprète de Platon. Ajoutons que, sous prétexte de reconstituer la chaîne d'or qui relie les grands penseurs au divin Platon, Ficin accueille dans sa synthèse les idées d'Hermes Trismegiste, de Pythagore, de Zoroastre, du pseudo-Denys, sans oublier la magie et la cabale, qui deviennent de plus en plus à la mode dans les milieux intellectuels.

Les destinées de l'Académie florentine furent aussi éphémères que brillantes. La mort de Laurent de Médicis (1492), les agitations politiques dont un religieux, le célèbre SAVONAROLE fut l'âme, et surtout le manque de travailleurs sérieux amenèrent la ruine de l'œuvre élevée à la glorification de Platon. Parmi les nombreux auditeurs auxquels Ficin pouvait donner le titre pompeux de *Complatonici mei*, quelques noms à peine méritent d'être sauvés de l'oubli. Le plus connu est GIOVANNI PICO, comte de Mirandola (1463-1494), chez qui on rencontre un alliage choquant de philosophie grecque et de doctrines magiques et cabalistiques [1]).

447. Conclusion. — Rien ne ressemble dans la restauration platonicienne du XVe et du XVIe s. à la restauration aristotélicienne entreprise par la scolastique du XIIIe et du XIVe s. Les platoniciens de la Renaissance demandent à Platon de les charmer, bien plus que de les instruire. Leur platonisme est souvent du néo-platonisme, et leur prétention de réduire Platon à Plotin prouve qu'ils se méprennent sur la pensée de l'un et de l'autre. Il faut dire la même chose de cette autre thèse, mise en avant par le cardinal Bessarion, à savoir l'accord fondamental de Platon et d'Aristote. Pareilles fantaisies avaient été accréditées par quelques

[1]) En aucun autre pays d'Europe, on ne vit une explosion d'enthousiasme pareille à celle que provoqua Platon en Italie. L'Espagne catholique, qui fut toujours la zélatrice fidèle de l'aristotélisme, fait une place à Platon dans ses œuvres mystiques du XVIe s. Une mention revient à LEO HEBRÆUS (Léon le Hébreux, né vers 1460-1463), un juif de Lisbonne, qui écrivit des *Dialogi di amore*. Ni l'Allemagne, ni l'Angleterre ne se montrèrent favorables à l'idéalisme ; son influence se manifeste, isolée et secondaire, chez des hommes comme REUCHLIN ou THOMAS MORUS. Quant à la France, un courant platonicien se dessina à Lyon au début du XVIe s. ; LE ROY (Regius, 1510-1577) traduisit en français divers dialogues du philosophe grec ; DE SERRES (1540-1597) fit une nouvelle traduction latine de son œuvre intégrale.

alexandrins de la décadence grecque, chez qui on relève la même stérilité de pensée et la même ignorance de l'histoire (81).

L'aristotélisme de la Renaissance, qu'on oppose au platonisme, révèle des lacunes non moins significatives.

§ 4. — *L'Aristotélisme.*

448. Formes de l'Aristotélisme renaissant. — L'aristotélisme avait-il besoin de renaître ? Ne régnait-il pas depuis des siècles sur la pensée médiévale ? C'est que pour les philosophes de la Renaissance, l'Aristote de la scolastique était un Aristote tronqué et qu'ils voulaient faire retour à l'Aristote véritable ; ils faisaient leurs, les reproches de trahison qu'adressaient déjà à S. Thomas et à ses contemporains les averroïstes du XIIIe s. Reproches fondés, puisque les scolastiques eux-mêmes se défendent du servilisme étroit de leurs adversaires.

Il y avait une seconde raison de redorer le blason d'Aristote : on avait mis sur le pavois les doctrines de Platon. Or, il parut à un grand nombre, qu'il fallait défendre contre cette intrusion récente la dictature séculaire du prince du Lycée. Telle est la signification des querelles passionnées entre les platoniciens et les aristotéliciens de l'Italie du XVe s. [1]).

[1]) Les querelles touchant la prééminence de Platon sur Aristote ou d'Aristote sur Platon eurent pour théâtre, d'abord Byzance, où GENNADIUS combattit en faveur d'Aristote ; ensuite l'Italie et Rome, où MICHAEL APOSTOLIUS, ANDREAS CONTRARIUS et le cardinal BESSARION prirent parti pour Platon ; THÉODORE GAZA, GEORGES DE TRÉBIZONDE (1396-1484), ANDRONICUS CALLISTUS, pour Aristote. Ce fut vers 1463-64 un feu roulant de pamphlets, où trop souvent les invectives personnelles prenaient la place de l'argumentation. Parmi les aristotéliciens, Théodore Gaza († 1478) est une personnalité qu'on peut mettre en parallèle avec Bessarion, auquel il s'unit d'amitié. Né à Salonique au début du XIVe s., il brilla quelque temps à Constantinople, puis, à l'exemple de tant d'autres de ses compatriotes, prit le chemin de l'Italie, bien avant la prise de Constantinople. A la Cour pontificale, devenue, sous le règne de Nicolas V, la rivale de la Cour des Médicis, Théodore Gaza traduisit toutes les œuvres d'Aristote. Ce fut son œuvre principale, et elle fut plus estimée que l'entreprise similaire de Georges de Trébizonde, qui lui disputa les faveurs du pontife-roi. Il y eut d'ailleurs d'autres traducteurs d'Aristote. Ainsi le byzantin JOH. ARGYROPULUS, mort à Rome en 1486, traduisit à la Cour des Médicis l'*Organon*, les

D'ailleurs, les partisans d'Aristote ne s'accordent pas sur sa doctrine. Les uns, continuant les traditions antiscolastiques du XIV[e] s., ne le connaissent qu'à travers les commentaires d'Averroès ; d'autres mettent en doute la valeur exégétique de l'interprète arabe, et cherchent l'esprit nouveau chez les commentateurs grecs, principalement chez Alexandre d'Aphrodisias. De là, les partis des *averroïstes* et des *alexandristes* [1]), dont les controverses résument, pendant le XV[e] et le XVI[e] s., le mouvement philosophique de deux centres aristotéliciens de l'Italie, Padoue et Bologne.

L'immortalité de l'âme était l'enjeu principal de leurs discussions. Pour les averroïstes l'immortalité est impersonnelle (**223**) ; pour les alexandristes (**71**), l'âme humaine périt tout entière avec le corps, comme la forme disparaît à la dissolution du composé. Pour les uns et les autres, il n'y a ni Providence ni liberté. Ceux qui, de part ou d'autre, voulaient sauvegarder le dogme recouraient à la théorie des deux vérités. Mais le grand nombre ne se préoccupaient pas des rapports de leur philosophie et du catholicisme.

Le V[me] Concile du Latran condamna en 1513 comme hérétiques la doctrine des deux vérités, en même temps que la théorie de l'unité de l'intellect humain et de la mortalité de l'âme humaine [2]).

449. Les averroïstes. — ALEXANDER ACHILLINUS (1463-1518, *de intelligentiis, de orbibus, de universalibus)*, AUGUSTINUS NIPHUS (1473-1546) et ZIMARA (mort en 1532), sont les noms les plus connus de l'averroïsme de Padoue au début du XVI[e] s. [1]), sans compter la foule de lettrés dont parle déjà Pétrarque, et qui croyaient de bon goût de se dire averroïstes. Achillinus fut appelé « le second Aristote », à raison de ses commentaires sur le Stagirite. Niphus n'est pas un esprit aussi entier. Après avoir enseigné le pur monopsychisme *(de intellectu et dœmonibus)*, comme son maître NICOLETTO VERNIAS, et édité les œuvres d'Averroès (1495-1497), il mitigea son enseignement pour le mettre d'accord avec le catholicisme. Et quand son rival Pomponatius ouvrit une chaire à côté de la sienne, il ne sut point défendre contre ses attaques l'autorité d'Averroès. Le *de immortalitate animae* (1518), par lequel Niphus riposta à l'ouvrage similaire de Pomponatius (1516), est conçu dans l'esprit du Concile du Latran, et emprunte au thomisme ses meilleurs arguments en faveur de l'immortalité de l'âme.

ZIMARA est plus franc dans son averroïsme que son contemporain Niphus. Il fit des commentaires sur Averroès et édita les œuvres de Jean de Jandun [2]).

450. Les Alexandristes. — L'averroïsme entra dans une phase nouvelle, marquée par d'ardentes polémiques, quand PETRUS POMPONATIUS (Pomponazzi 1462-1525) opposa l'aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodisias à celui d'Averroès. Après avoir fait ses études à Padoue, Pomponatius enseigna à Ferrare et à Bologne. Dans son *Tractatus de immortalitate animae* (1516) et dans le *Defensorium*, qui contient sa réplique à Niphus, il soutient que l'information substantielle du corps par l'âme, la matérialité et la mortalité de l'âme, l'évanouissement de la personnalité à la mort constituent les vraies doctrines aristotéliciennes. Il établit, en stoïcien, les rapports de la Providence et de la liberté humaine, et constate que la raison controuve la révélation *(de fato, libero*

Auscult. Phys., le *de cœlo, de anima, Eth. Nic.* S'il faut en croire Stein, Gaza est en même temps un interprète autorisé et consciencieux d'Aristote, qu'il étudia dans les œuvres originales, et sans préoccupation apologétique. L. STEIN, *Der Humanist Theodor Gaza als Philosoph* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1889, p. 426). — A. GASPARY, *Zur Chronologie des Streites d. Griechen über Plato u. Aristoteles im 15. Jahrh.* (Ibid.). « Dans cette fameuse querelle entre les admirateurs de Platon et ceux d'Aristote... les œuvres philosophiques de S. Thomas étaient jetées dans la balance par les aristotéliciens byzantins. » BOUVY, *op. cit.*, p. 406 (R. Augustin. 1910) Georgios Scholarios traduit ses comment. du traité de l'âme, et en partie les commentaires de la Métaphys. d'Aristote ; J. Argyropulus traduit le *de ente et essentia*. Il y a aussi des traductions anonymes des comment. de la *Physique* et du *de fallaciis* (Ibid). — [1]) A titre isolé, on voit remettre en honneur d'autres commentateurs grecs. Ainsi HERMOLAUS BARBARUS, qui traduit des œuvres d'Aristote, les étudie d'après Themistius. UEBERWEG, *op. cit.*, III, 1888, p. 14. — [2]) WERNER, *Sitzungsberichte*, etc. 1881, p. 209.

[1]) La première édition d'Averroès parut à Padoue, en 1472. — [2]) Sur l'averroïsme de l'école de Padoue, Cf. RENAN, *op. cit.*, Deux. Partie, Ch. III.

arbitrio et praedestinatione). Enfin, dans un troisième traité, *de incantationibus*, il nie les miracles, les anges et les démons, et cherche à expliquer par l'influence naturelle des astres tous les phénomènes extraordinaires alimentant les superstitions [1]).

L'attitude énergique de Pomponatius en fit un chef d'école. SIMON PORTA de Naples († 1555), l'espagnol SEPULVEDA († 1572) brillent au premier rang des alexandristes [2]).

451. Conclusion. — Les aristotéliciens de la Renaissance qui ont voulu reconstituer l'aristotélisme d'après Aristote même, ont échoué dans leurs tentatives ; d'autre part, alexandristes et averroïstes altèrent au besoin les pensées d'Alexandre d'Aphrodisias et d'Averroès — eux-mêmes interprètes infidèles du Stagirite. On peut dire que tout l'aristotélisme antiscolastique de la Renaissance, *en tant qu'il a prétendu restaurer le vrai péripatétisme*, a manqué son but.

§ 5. — *Le Stoïcisme et l'Atomisme.*

452. Le Stoïcisme. — Puisque le vent soufflait à la renaissance des philosophies antiques, il ne faut pas s'étonner de voir certains humanistes prendre pour guides des astres secondaires dans le ciel de la philosophie grecque.

Tel JUSTE LIPSE (1547-1606), érudit plutôt que philosophe, professeur à l'Université de Louvain où il défendit l'antique *stoïcisme (Manuductio ad stoïcam philosophiam).* Malgré sa réputation universelle, Juste Lipse ne parvint pas à

[1]) A DOUGLAS, *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge, 1910. Sa particularité, dit l'auteur, consiste en ce qu'il n'est aucunement influencé par les mouvements parallèles que la Renaissance développe autour de lui, et poursuit simplement une interprétation authentique d'Aristote (p. 1).

[2]) Quant à JACOB ZABARELLA (1532-1589), FRANCESCO PICCOLOMINI (1520-1604) et CESAR CREMONINI (1552-1631), trois autres admirateurs d'Aristote, ils sont rangés tantôt parmi les alexandristes, tantôt parmi les averroïstes, et empruntent des théories aux uns et aux autres. Cremonini, à qui son culte pour Aristote fit donner le surnom de *Aristoteles redivivus*, fut le familier de Galilée, et l'on rapporte qu'il n'osa point se servir du télescope, craignant de trouver en défaut la physique d'Aristote (Chap. III, § 7). Entre les alexandristes et les averroïstes se place la figure du naturaliste ANDREAS CAESALPINUS (1519-1603), qui prit à tâche d'étudier Aristote, non dans l'œuvre de ses commentateurs, mais dans le texte original. Toutefois, quand on songe que ses *Quaestiones Aristotelicae* et sa *Demonum investigatio* développent une cosmologie voisine du panthéisme, on voit que ce soi-disant puritain non plus n'a pas saisi l'Aristote véritable.

faire école [1]). Mais les doctrines du portique compénètrent une foule de systèmes de la Renaissance. On les retrouve chez ÉRASME, ZWINGLI, LEONARDI BRUNI, MÉLANCHTON, et divers représentants du théisme.

453. L'Atomisme — Une place non moins importante est occupée par l'atomisme, qui reparut tel que l'avaient enseigné Démocrite et Épicure. Ainsi on le trouve chez DANIEL SENNERT (1572-1637), chez ERYCIUS PUTEANUS (1574-1646), le successeur de Juste Lipse à Louvain, et d'autres. Le plus célèbre atomiste de ce temps est PIERRE GASSEND ou GASSENDI (1592-1655 ; *exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos ; de vita, moribus et doctrina Epicuri)* [2]).

Tous ces philosophes, principalement ce dernier, font à l'aristotélisme une guerre impitoyable ; ils tendent la main aux hommes de science pour jeter le discrédit sur la physique vieillie du Stagirite, et, par contre-coup, sur l'ensemble de sa philosophie (Chap. III, § 7.)

§ 6. — *Le Naturalisme.*

454. Diverses formes du naturalisme. — En même temps que ressuscitaient les principales doctrines de la philosophie grecque, une étude fervente de la nature fit naître des systèmes plus originaux.

On peut les désigner sous le nom général de *naturalisme*. La Renaissance s'éprend des beautés du monde créé ; elle subit l'attrait de ses mystères, et professe pour la nature un culte qui rappelle l'enthousiasme des alexandrins. C'est là qu'il faut chercher le point de départ des *observations* et des *recherches* qui conduiront le XVIIe s. aux plus belles découvertes de la physique et de l'astronomie.

Et comme des expériences élémentaires et insuffisantes ne pouvaient assouvir l'immense besoin de pénétrer la nature, on fait appel à des *forces cachées*, on interroge la cabale, la magie, l'astrologie. Les médecins surtout se complaisent dans les arts secrets, et introduisent dans le domaine philosophique leurs recherches sur la pierre philosophale de la santé.

Ajoutons que par dessus la plupart des systèmes naturalistes de

[1]) V. notre *Histoire de la philos. en Belgique*, p. 159 et suiv. — [2]) PENDZIG, *Pierre Gassendis Metaphysik u. ihr Verhältniss zur scholast. Philosophie*, Bonn 1908. (Coll. Dyrhoft).

ce temps, plane une conception *panthéiste*. Pour exalter la nature, on la déifie ; si le monde est une révélation vivante de Dieu, quoi d'étonnant dans sa beauté merveilleuse ?

L'*observation*, la culture des *sciences occultes*, la tendance vers le *panthéisme* : voilà les trois traits principaux qu'on retrouve, à des degrés divers, chez les naturalistes de la Renaissance. — Nous les divisons en trois groupes, suivant que prédomine chez eux un de ces trois caractères : 1° le naturalisme empirique ; 2° le naturalisme étayé sur les sciences secrètes ; 3° le naturalisme panthéiste.

455. Léonard de Vinci. — Nature géniale d'artiste et de savant, LÉONARD DE VINCI (1452-1519) est un des initiateurs de la mécanique et de la physique moderne. Plus d'une de ses doctrines scientifiques est inspirée d'Albert de Saxe ; ses idées sur l'infiniment grand, sur l'infiniment petit, sur la pluralité des mondes plongent leurs racines dans la scolastique ; des doctrines métaphysiques lui viennent de Nicolas de Cuse, si bien que la « science de Léonard s'est alimentée des sucs de la scolastique » [1]. Léonard de Vinci est philosophe par surcroît, mais il n'a pas systématisé ses idées en ce domaine qu'il ne toucha qu'incidemment. On rencontre une exposition neuve du naturalisme empirique dans les écrits de deux autres italiens : Telesius et Campanella.

456. Le naturalisme empirique. Telesius. — BERNARDINUS TELESIUS (1508-1588), fondateur du naturalisme de la Renaissance, se voua tout entier à l'étude des sciences naturelles et compte parmi les plus acerbes détracteurs de la physique des aristotéliciens. Il fonda à Naples une *Academia Telesiana*, pour le développement des sciences naturelles. Son traité capital, *de natura rerum juxta propria principia* [1]), est l'œuvre d'un physicien naïf, mais logique, cherchant à expliquer la nature par le jeu d'un nombre restreint de forces physiques.

[1]) DUHEM. *Léonard de Vinci*, 1e série, p. 3. Sur les origines de la dynamique, v. du même : *J. Buridan et Léonard de Vinci* (Bulletin italien, t. X, 1909) ; *La tradition de J. Buridan et la science italienne au XVIe s.*, t. X, 1910. Les progrès de la dynamique, écrit Duhem, sont nés, avant le milieu du XIVe s., à Paris, « de cette pensée que le mouvement du projectile ne peut être entretenu, comme le voulait Aristote, par le mouvement de l'air ambiant, qu'il se conserve par l'effet d'un *impetus* imprimé au mobile ». La réfutation de la thèse d'Aristote fut faite par G. d'Ockam ; la théorie de l'*impetus* fut présentée par Buridan, et après, par Albert de Saxe. Léonard de Vinci reprit cet enseignement, mais non sans réserves, tandis que les maîtres italiens y furent longtemps réfractaires. — DUHEM. *Dominique Soto et la Scolast. Parisienne*, (Bulletin Hispan. 1910), p. 275, 276.

Dans la masse inerte et passive de la matière, Dieu a créé deux principes actifs, le chaud et le froid, l'un principe de mouvement, l'autre doué d'une absolue immobilité. Ces deux forces, incorporelles, exclusives l'une de l'autre, se partagent le quantum de la matière. De là une grande division du monde créé en un foyer de chaleur, le ciel, et un centre de froid, la terre. Chaque principe, étant doué d'une tendance à se conserver, possède par là même la faculté de *sentir* l'action destructive de son opposé. C'est le renversement de la théorie aristotélicienne des quatre éléments (262) ; c'est aussi l'érection en fait cosmique du phénomène de la sensation. Les êtres particuliers naissent du contact de la chaleur céleste qui vient rayonner sur la surface glacée de la terre. Une même loi régit la genèse des minéraux et la formation des vivants.

Sur ces bases physiques, Telesius construit un vitalisme nouveau dont il est intéressant de connaître les grandes lignes. Le principe de la vie animale est un *spiritus*, un peu de chaleur, circulant dans le corps et présidant à toutes fonctions organiques : cette théorie des *esprits animaux*, réédition de l'ancienne doctrine du πνεύμα, deviendra le point de départ de la physiologie de Bacon et de Descartes. Le *spiritus* n'est pas, comme chez les scolastiques, une émanation du principe informant (p. 347, n.), il remplace la forme substantielle, et Telesius dirige contre l'hylémorphisme aristotélicien de violentes critiques. La sensation et l'appétition sont des modes d'action du *spiritus* ; les phénomènes cognitifs se réduisent à des transformations de la sensation ; les phénomènes moraux dérivent de l'instinct de la conservation. Le *spiritus* humain est

[1]) Paraît en 1911 comme premier vol. des *Classici della filosofia italiana*, (commencé sous la direction de G. Tocco). Cinq vol. seront probablement consacrés à Telesius. — G. GENTILE, *Bernardino Telesio* (Bari, 1911).

plus affiné et plus subtil que celui de la brute, mais il est de même nature.

Il est vrai que Telesius corrige ce naturalisme excessif, tout comme Cardanus et Paracelsus, en admettant, en outre, dans l'homme une *forma superaddita*, immatérielle et immortelle, qui nous apprend à connaître Dieu. Mais il s'en occupe accessoirement : cette théorie destinée à sauver les apparences, introduit dans la psychologie de Telesius un dualisme semblable à celui que reprochait S. Thomas aux partisans de la pluralité des formes.

457. Campanella. — La physique de Telesius est une des productions les plus originales et les plus influentes de la Renaissance. Elle est reprise par Campanella (1568-1639), qui la compléta par une métaphysique et une politique [1]). L'être, comme tel, comporte trois « primautés » *(primalitates)* qui sont son essence même *(essentiatur)* : le pouvoir par lequel il peut être et agir *(potentia)*, le savoir qui le révèle à lui-même *(sapientia)*, l'amour qui l'incline à vouloir son bien *(amor)*. Inversement, le non-être pur comporte l'*impotentia*, l'*insipientia*, l'*odium*. Dieu seul est Être pur et possède à un degré infini les primautés réelles. Toute créature, distincte de lui, est un mélange d'être et de non-être (traces de la scolastique) ; elle possède les primautés essentielles dans la mesure même où elle a la réalité en partage. Déjà Telesius attribuait aux forces physiques le pouvoir de *sentir*. Campanella donne à ce panpsychisme cosmique, une portée métaphysique.

La Politique de Campanella est basée sur l'amour de l'homme pour lui-même et pour la société, qui n'est que le prolongement de lui-même. Son *Civitas solis*, comme l'*Utopia* de Morus qui ne laissa pas de l'influencer, est la description fantaisiste d'un état idéal, où la liberté individuelle est réglementée dans les moindres détails pour le bien de la communauté.

[1]) Parmi ses très nombreux ouvrages, réédités en 1854 par A. d'Ancona, citons : *Prodromus philosophiae instaurandae, Realis philosophiae partes quatuor, Philosophiae rationalis partes quinque, Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria principia partes tres.* — J. Kvacala, *Thomas Campanella. Ein Reformer d. ausgehenden Renaissance* (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche ed. Bonwetsch et Seeberg, fasc. 6); A. Gozdek, *Campanellas Metaphysik* (Dissertat.), Posen, 1909.

On achèvera de caractériser Campanella, en disant qu'il caresse avec prédilection les chimères de l'astrologie et de la magie. Par elles il cherche à pénétrer les antipathies et les sympathies intimes des choses et le rôle cosmique de l'âme du monde, — cette grande pourvoyeuse commise par Dieu à l'ordre de l'univers. Les sciences secrètes apparaissent dominatrices dans le naturalisme de Paracelsus et de Cardanus.

458. Le naturalisme et les sciences secrètes. — Ils sont presque tous médecins, les naturalistes qui veulent substituer à l'ancienne physique une philosophie nouvelle, basée à la fois sur l'observation et sur les données de la cabale, de l'astrologie, de la magie, de l'alchimie.

Paracelsus de Hohenheim (1493-1541) ouvre la série de ces médecins novateurs, par une suite d'ouvrages écrits en allemand, et traduits en latin par ses élèves. Citons l'*Opus paramirum, Die grosse Wundarznei, De natura rerum*. Il veut échafauder la médecine sur quatre piliers : la théologie, la philosophie, l'astrologie et l'alchimie.

On retrouve la même fusion de doctrines cabalistiques, alchimiques, magiques et astrologiques chez un autre médecin célèbre, qui arrive à des conclusions analogues à celles de Paracelsus, sans paraître avoir connu ses travaux, l'italien Hieronymus Cardanus (1501-1576), auteur de traités *de varietate rerum, de subtilitate*.

459. Le naturalisme panthéiste. — De toutes les conceptions qui mettent en relief l'*optimisme esthétique* de la nature, le panthéisme est la plus séductrice. Le cosmos déifié est doué d'une vie unique, et pour expliquer les palpitations de ce colossal organisme, on recourt à l'anthique hypothèse de l'âme du monde.

Patritius (Patrizzi, 1529-1597) se rattache à la série des platoniciens de la Renaissance et apparaît comme un des plus acharnés détracteurs d'Aristote. Mais le platonisme, ou plutôt le néo-platonisme dont il poursuit le triomphe, est principalement une théorie explicative de la nature. Accusant la scolastique de desservir la foi catholique, il alla jusqu'à prier Grégoire XIV

d'imposer à la chrétienté la synthèse nouvelle dont il était l'auteur. Le principal ouvrage de Patritius *(Nova de universis philosophia)* est divisé en quatre parties : *Panaugia, Panarchia, Panpsychia, Pancosmia,* étudiant respectivement la lumière, les premiers principes, la vie et l'ordre cosmique. L'Un absolu, *unomnia,* seule réalité et bonté suprême, produit au dedans de lui la Ste-Trinité, au dehors, le monde invisible et visible. L'*anima mundi* est une des étapes de ce processus d'émanation et de déchéance (Plotin). La création n'a plus de sens, puisque la créature est un prolongement de l'être du Créateur. C'est l'âme du monde, qui communique la vie et le mouvement aux êtres de la nature, y compris l'homme. Patritius explique tous les phénomènes physiques par une théorie de la lumière (Panaugia) qui rappelle celle de Telesius.

GIORDANO BRUNO (1548-1600) est un autre fervent du panthéisme. Auteur de nombreux écrits latins et italiens (les principaux sont les *Dialoghi della causa, principio ed uno ; degli eroici furori ; dell' infinito, universo e dei mondi),* Bruno se réclame de Raymond Lullus et surtout de Nicolas de Cuse.

L'immanence adéquate de Dieu dans le monde est le théorème fondamental de la philosophie de Bruno. Dieu est la *complicatio omnium,* la *coincidentia oppositorum* (**436**), et le flot continu des phénomènes n'est que l'*explicatio* d'une force moniste éternelle, invariable dans sa substance, *omnibus praesentissimus.* Les « accidents » de cette substance naissent d'une matière originelle *unique,* fonds passif de toute possibilité. Une forme unique — l'âme du monde — intelligence universelle et principe actif de toute possibilité, vivifie cette matière (cause formelle) et produit par la diversification de sa plasticité interne (cause efficiente) les êtres de l'univers. Au fond, la matière originelle et la forme primitive se compénètrent, car elles n'expriment qu'un double aspect de la réalité. Au même titre que la forme, la matière est Dieu, ainsi que le soutenait David de Dinant (p. 249), dont Bruno invoque le témoignage. Cause formelle et cause efficiente, l'âme du monde est aussi cause finale : la fin de ses évolutions qu'elle accomplit consciemment, est la réalisation du meilleur des mondes possibles. Tout est beau dans la nature, parce que tout y vit d'une vie divine.

Bruno explique par le menu comment cette âme du monde, identique à Dieu, vient à se répandre dans la nature. Sa physique est tributaire de Telesius ; sa cosmographie met à profit les découvertes de Copernic. Quant à la psychologie, elle occupe une place réduite dans le système. L'homme n'est plus le point de convergence du monde, pas plus que la terre n'est le centre d'un univers infiniment élargi. Son âme comme son corps est un effluve divin, et, si elle est immortelle, c'est pour s'unir, après chaque dissolution, à de nouveaux composés matériels. Il va sans dire que la liberté s'évanouit dans ce dynamisme du devenir divin. La connaissance humaine est modelée sur la théorie générale du monde, et, à son stade le plus parfait, le *mens* perçoit le monisme que nous venons d'esquisser.

Dans ses écrits latins, Bruno aurait atténué ce panthéisme, sans cependant renoncer à ces principes fondamentaux.

§ 7. — *La philosophie du droit naturel et social.*

460. Thomas Morus. — L'éveil des nationalités, l'étude des formes politiques de Rome et de la Grèce, le souffle d'indépendance qui agite les États, grands et petits, donnent l'essor à une philosophie du droit public basée sur l'étude de l'homme. L'initiateur de ces théories nouvelles est l'anglais THOMAS MOORE (MORUS, 1480-1535). Son ouvrage sensationnel, *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia,* écrit avant l'introduction de la Réforme en Angleterre, le rattache au platonisme italien, et renferme en réalité deux parties. La première contient le plan d'un État idéal, organisé suivant les conceptions de la *République* de Platon. Mais où il reflète exactement les aspirations de son siècle, c'est quand il aborde un second ordre de recherches, plus pratiques, et justifie l'indépendance de l'Église et de l'État, et l'indifférence de l'État vis-à-vis des Églises.

Ces principes sont supérieurement exposés et synthétisés par Hugo Grotius.

461. Hugo Grotius. — Né en Hollande, dans un pays où les guerres de religion avaient conduit à l'indifférence religieuse, HUGO DE GROOT (GROTIUS, 1583-1645, *de jure belli et pacis)* peut être considéré comme le législateur du droit naturel et social de la Renaissance.

Le *droit de nature (jus naturale)*, qui revient à l'individu, est l'ensemble des droits imprescriptibles que découvre l'étude *rationnelle* de la nature humaine. Le caractère fondamental de la nature est la *sociabilité*, innée et instinctive.

L'origine de la société est le *contrat social*, ou la libre volonté des individus qui, dans l'unique but de mieux sauvegarder leur droit, vivent en commun. L'État n'existe donc que *par* et *pour* l'individu. C'est la proclamation de l'origine *humaine* de la société et de l'État, à l'encontre de la théorie scolastique de l'origine *divine* (273).

Le peuple délègue sa souveraineté, et cette délégation irrévocable pour les uns, est révocable pour les autres (germe de la théorie de la révolution).

Entre le droit humain, rationnel, et le droit divin, révélé, il existe une cloison étanche. L'indifférentisme religieux de l'État et la tolérance sont des corollaires de la séparation de l'Église et de l'État, ce qui n'empêcha pas Grotius de croire personnellement à la révélation chrétienne.

Les questions relatives au droit naturel et social acquirent un intérêt grandissant. On verra plus loin comment les scolastiques (476) et les protestants (464) les rattachent à leurs conceptions théologico-philosophiques.

§ 8. — *La philosophie et la mystique protestantes.*

462. Notions générales. — Les discussions théologiques que provoqua la Réforme eurent leur répercussion sur la philosophie. Le principe directif de la théologie protestante est l'interprétation individuelle des Écritures et du dogme. Or, si chacun se fait *sa* dogmatique, il ne lui sera pas malaisé de l'harmoniser avec une philosophie, choisie non moins librement. De là les formes diverses et souvent contradictoires des systèmes philosophiques du protestantisme naissant (néo-platonisme, stoïcisme, aristotélisme, mysticisme panthéiste). Les réformateurs furent, avec les humanistes, les grands détracteurs de la scolastique.

Luther (1483-1546) n'est pas un philosophe. Il professe l'antagonisme irréductible de la raison et de la foi, l'une étant fonction de la chair *(caro)*, l'autre de l'esprit *(spiritus)*. Il interdit à la philosophie l'accès du domaine théologique, et reproche amèrement à la scolastique [1]) de l'avoir profané par ses « sophismes ».

Son œuvre est avant tout la constitution d'une dogmatique nouvelle, dont la théorie de la justification constitue le pivot. Le péché originel a corrompu l'homme au plus intime de son être ; seule la foi dans l'Évangile peut le réintégrer dans la justice et la sainteté. Cette foi rédemptrice, abandonnée aux inspirations individuelles, unit l'homme à Dieu, et le conduit à la félicité, passivement, sans efforts, même sans le concours de ses œuvres.

Cependant la dogmatique réformée de Luther implique une philosophie. La distinction de la chair ou des facultés naturelles, et de l'esprit ou de l'élément divin de notre être, mène à un dualisme psychologique qui rappelle les doctrines de la cabale ; la passivité de l'homme vis-à-vis de la grâce et la prédestination absolue ont pour conséquence le déterminisme. Plus soucieux que leur maître de légitimer leurs croyances devant la raison, certains disciples de Luther ont cherché les harmonies de la philosophie avec le dogme réformé. Les principaux philosophes de la religion nouvelle sont Zwingli, Mélanchthon et Böhme.

463. Zwingli. — Le grand réformateur suisse (1484-1531) est d'accord avec Luther pour faire de la justification et de la sainteté, basées sur la pure croyance subjective, le fondement du nouveau christianisme. ZWINGLI était un humaniste fervent : il visita l'Italie et se pénétra des travaux de l'Académie de Florence ; Pic de la Mirandole était son auteur favori. Or, Zwingli mit à profit, pour étayer sa dogmatique, le néo-platonisme et le stoïcisme. L'un et l'autre lui apprirent l'immanence panenthéiste et la déification de l'homme régénéré par le souverain bien. Sénèque lui fournit des arguments en faveur de l'autonomie du vouloir, de la prédestination absolue des bons et des méchants, et du déterminisme moral (69). L'unité de la révélation divine dans les diverses religions, ou le théisme universel, apparaissait aux yeux de Zwingli comme la conciliation naturelle de l'humanisme et du protestantisme.

[1]) Sur les rapports de Luther avec la scolastique, v. H. DENIFLE, *Luther und Lutherthum* in d. ersten Entwickelung, I, 2 (Mayence, 1904-1906).

464. Mélanchthon. (1497-1560) n'est pas un esprit créateur, mais un compilateur d'Aristote au service de la théologie protestante. Il ne cultiva l'humanisme que pour comprendre la philosophie antique et constituer sur cette base une apologie du christianisme. Ses manuels sur la Dialectique, la Physique et l'Éthique d'Aristote, remarquables par leur ordre et leur clarté, ont valu à leur auteur le titre de *praeceptor Germaniae.*

Mélanchthon est éclectique plutôt qu'aristotélicien. Son péripatétisme, qui revêt dans la *Dialectique* une certaine pureté, se mélange à des éléments platoniciens et stoïciens [1]. Ainsi en est-il dans la théorie de la connaissance : l'homme porte en lui un *lumen naturale* (contre Luther); des principes innés lui apprennent les grandes vérités de l'ordre spéculatif et moral (stoïcisme, Cicéron). Si les sensations sont les pourvoyeuses nécessaires de nos connaissances certaines *(nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu),* elles ne font que stimuler l'activité du *lumen naturale* (contre Aristote), et réveiller des représentations assoupies. La certitude de ces vérités primitives est immédiate; elles reposent sur la conscience subjective; non seulement les principes des mathématiques et de la physique, mais encore l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la moralité, l'ordre social, la liberté humaine (contre Luther et le stoïcisme) sont des principes innés. C'est la philosophie gréco-romaine, en particulier le péripatétisme, qui a le mieux déchiffré les enseignements du *lumen naturale.* Mais encore cette philosophie est-elle forcément incomplète, le péché originel ayant voilé l'intelligence de l'homme. Il appartient à la foi, à l'Évangile, de purifier la source du savoir, et de lui rendre son premier éclat. Ainsi la foi complète la raison (contre Luther); la philosophie grecque et le christianisme enseignent les mêmes vérités, à des degrés divers de clarté.

Les *Ethicae doctrinae elementa* de Mélanchthon devinrent le point de départ des théories protestantes sur le droit naturel et social : le décalogue est le contenu du *jus naturale,* et l'État, d'origine divine immédiate, est indépendant de l'Église. Cette thèse fut vivement combattue par les publicistes catholiques d'Espagne [2].

[1]) DILTHEY, *Melanchton, und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland,* dans les *Arch. f. Gesch. Phil.* VI, p. 225. Aristotélicien en Physique, Mélanchthon raille les découvertes récentes de Copernic. — [2]) De même que Mélanchthon, NICOLAS TAURELLUS (1547-1606) veut construire la dogmatique protestante sur des bases philosophiques. A la philosophie d'Aristote, il veut substituer une philosophie de la raison, conforme à l'Évangile; au luthéranisme et au calvinisme, un «christianisme intégral» qui atténue la nature et les conséquences de la chute originelle, et laisse l'homme en possession d'une faculté naturelle de connaître. Cette faculté n'est pas une *tabula rasa* (Aristote), mais un trésor garni des connaissances fondamentales; elle est identique chez tous, et incapable de s'enrichir ou de s'appauvrir. Toutes les dif-

465. Le mysticisme protestant. Böhme. — Le protestantisme contient en germe le mysticisme. L'interprétation directe et personnelle de la Bible, la négation de la hiérarchie ecclésiastique et céleste suppriment les intermédiaires que le catholicisme pose entre l'âme et Dieu. Chez ses principaux représentants, la mystique protestante repose sur des bases *panthéistes.*

L'idée panthéiste, déjà affirmée par Zwingli, domine l'anthropologie mystique de SÉBASTIEN FRANCK (1499-1542, *Paradoxa, de arbore scientiae boni et mali)* et surtout la philosophie de Jacob Böhme. Élevé en dehors des livres et de l'humanisme, JACOB BÖHME (1575-1624) mena une vie simple, toute de méditations intérieures; en dehors des écrits de Paracelsus et de son école, il ne dut qu'à ses réflexions solitaires le système original dont il est l'auteur. Outre son chef-d'œuvre *Aurora* (1610), citons : *Vierzig Fragen von der Seele, Mysterium magnum, von der Gnadenwahl.*

L'originalité de Böhme consiste dans son explication métaphysique de la présence simultanée du bien et du mal [1]. L'opposition du bien et du mal est en Dieu un fait originel et connaturel, et, dès lors, nécessaire. Un jour Böhme, voyant un vase d'étain qui réfléchissait les rayons du soleil, se dit que sans l'étain, obscur en lui-même, on ne verrait pas la lumière solaire. Le positif serait inconnaissable sans le négatif, la lumière sans les ténèbres, le bien sans le mal. Mais la présence du bien et du mal dans l'infini introduit en son sein une tension de forces contradictoires. Elles n'y existent cependant qu'à l'état potentiel. — Qu'est-ce qui les actualise, ou, pour emprunter à Böhme l'image du feu, dont il fait le symbole de la vie, qu'est-ce qui «embrase» le bien et le mal? — *L'âme humaine, par un acte de libre volonté.* Pour comprendre cette pensée, notons que l'âme humaine n'est pas une création divine (théisme); elle est Dieu même : l'âme humaine, unique dans tous les représentants de l'humanité, est l'état originel divin, l'«abîme» sans fond, «contenant le ciel et l'enfer dans son immensité».

Revêtant sa métaphysique d'un décor poétique, Böhme décrit «l'éternelle nature de Dieu» sous la forme de sept qualités primaires — représentant les trois premières le mal, ou la colère divine; les trois dernières, le bien ou l'amour divin. Sur le seuil du bien et du mal, appartenant à l'un ou à l'autre, se trouve le *feu,* principe de la vie et de tout ce qui, en vivant, se consume. Ici apparaît la *liberté* de l'âme humaine (ou de Dieu). Par un acte libre, l'âme peut

férences et les modifications de nos connaissances dérivent des obstacles plus ou moins nombreux que le corps suscite à l'activité cognitive. L'objet de cette faculté et de la philosophie dont elle est l'organe, se résume dans la connaissance de Dieu, de ses propriétés et de ses œuvres; la théologie, au contraire, s'occupe de la volonté cachée de Dieu, telle que le Christ nous l'a révélée. — [1]) DEUSSEN, *J. Böhme, über sein Leben und seine Philosophie* (Kiel, 1897), et BOUTROUX, ds *Études d'histoire de philosophie.*

se tourner vers le bien ou vers le mal. « La volonté de l'âme est libre, ou bien de se replier sur elle-même, de ne s'estimer pour rien, de n'être qu'une branche de verdure jaillissant de l'Arbre divin, de se nourrir de l'Amour divin (le Bien) — ou bien de s'embraser et de s'élever *(im Feuer aufzusteigen)*, en vue de devenir un arbre propre et indépendant »[1]). A ce mysticisme est adaptée toute une dogmatique. Le péché originel, c'est l'âme humaine choisissant le mal; la rédemption, l'âme humaine faisant retour au bien. Le Christ n'est pas un Dieu personnel fait homme, il n'est qu'une partie de l'humanité déifiée[2]).

§ 9. — *Le théisme ou la philosophie de la religion.*

466. Cause du succès du théisme. — Les luttes religieuses de la Réforme inspirèrent à un groupe de publicistes des projets de conciliation entre les nombreuses églises. On se pénétra de la conviction que toutes les religions possèdent un fonds commun de vérités essentielles sur Dieu, et que leur contenu est identique, malgré les divergences de leurs dogmes[3]).

Luther était hostile à ce théisme, espèce de résidu des diverses religions chrétiennes; mais Zwingli et diverses sectes de l'Église réformée s'en rapprochaient.

D'ailleurs, le théisme est conforme aux allures indépendantes de la Renaissance, puisqu'il n'est qu'une forme du naturalisme, appliqué à la religion. De même qu'on avait édifié le droit naturel en inspectant la nature humaine, de même on interrogea la raison pour découvrir les idées religieuses.

De là le grand nombre d'adhésions que recueillit le théisme, non seulement chez les protestants, mais en général près de tous les esprits emportés dans le mouvement de la Renaissance. L'influence du théisme se répercuta dans la vie morale et sociale et même dans la vie artistique du XVI[e] s. C'est lui notamment qui détermina directement les théories de la séparation de l'Église et de l'État, de l'indifférence et de la tolérance de l'État en matière religieuse.

[1]) *Vierzig Fragen*, III[2]. — [2]) La Renaissance donna un regain de faveur à un autre mysticisme, basé sur la cabale. Bien que la cabale soit avant tout un livre religieux, se rattachant au cycle des écrits judaïques sur le Messie, elle contient aussi une explication philosophique du monde, dont la thèse centrale est l'émanation. La mystique de la cabale apparaît dominatrice chez J. REUCHLIN (1455-1522), le plus célèbre des hébraïsants de la Renaissance *(De arte cabalistica*, et *de verbo mirifico)*. Il recherche l'union de Dieu et de la *mens* ou de l'organe de l'âme, par une illumination directe de la lumière divine. Quand l'âme est purifiée, elle franchit le premier et le second monde, ou l'ordre sensible et intelligible, et s'élève jusqu'au troisième monde, ou le monde divin. Dieu est l'abîme sans fond *(Ainsoph)*, se répandant en dix attributs *(Sephiroth)*. L'intuition face à face de la divinité est la fin suprême de l'homme. — [3]) DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh.* (Arch. f. Gesch. Philos. 1894 et 1895); *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh.* (ibid. 1895 et 1896)

467. Principaux représentants. — Déjà à la cour de Frédéric II, on avait soutenu l'identité des grandes religions (p. 471). ERASME propagea la thèse que la doctrine purifiée du Christ est identique à la religion de Platon, de Cicéron, de Sénèque. Au nom du platonisme, GEMISTOS PLETHON (446); au nom de l'hébraïsme, REUCHLIN; au nom de la philologie, KONRAD MUDT (Mutianus Rufus) et les humanistes d'Erfurt, se firent les prosélytes d'un christianisme primitif et intégral qui se confond avec le théisme. En Hollande, plus particulièrement éprouvée par les guerres religieuses, COORNHERT (né en 1522) parla un des premiers de paix religieuse et de réduction des dogmatiques opposées à des éléments communs. Cette idée recueillit de nombreux suffrages. THOMAS MORUS s'y rallie, HUGO GROTIUS l'accentue; plus tard, HERBERT DE CHERBURY la développe, et la philosophie moderne en fait un de ses thèmes favoris

§ 10. — *Le scepticisme.*

468. Caractère général. — Les contradictions nombreuses sur le terrain religieux, philosophique et scientifique ont engendré chez d'aucuns une défiance vis-à-vis de la raison : le scepticisme de la Renaissance n'est pas une critique absolue de la certitude, mais une démonstration de l'insuffisance des systèmes existants. Il sert de transition entre le moyen âge et la philosophie moderne. Ce caractère relatif lui donne de nombreuses analogies avec la sophistique grecque (11) : l'une et l'autre sont un acheminement vers des spéculations nouvelles.

Parmi les sceptiques de la Renaissance, le plus connu est MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592), dont les *Essais* ne sont, au point de vue philosophique, qu'un décalque du pyrrhonisme antique. L'auteur se retranche dans le doute, et borne l'objet de ses recherches à l'étude du moi. Son mot : « c'est moi que je peins » traduit la connaissance nouvelle qu'il veut opposer aux philosophies contemporaines. — CHARRON (1541-1603), dans son traité *de la Sagesse*, marche sur les pas de Montaigne, tout en s'inspirant de Sénèque; il admet une certitude pratique, base de la vie morale, et retombe ainsi en plein dogmatisme. — Il en est de même du médecin portugais SANCHEZ (1562-1632). Il ne démontre l'impuissance des doctrines établies que pour conclure à la nécessité d'un empirisme nouveau, qu'il est d'ailleurs incapable de construire.

La banqueroute des systèmes de la Renaissance explique le rapide avènement des idées de Descartes et de François Bacon.

CHAPITRE TROISIÈME.

LES PHILOSOPHIES SCOLASTIQUES.

§ 1. — *Notions générales.*

469. Caractères généraux. — I. L'*insuffisance des scolastiques* va croissant, et se révèle par les phénomènes déjà relevés à la période précédente. Les partis philosophiques se perpétuent, mais perdent leur signification primitive. Dans les corporations religieuses, dans les universités, dans les collèges mêmes nés au sein des universités, on continue d'imposer l'hégémonie officielle d'un des grands chefs d'école, et le choix de ce maître n'est pas toujours déterminé par des considérants d'ordre scientifique [1]). On comprendra ce que sont ces querelles de coterie, si l'on songe que divers endroits voient se constituer, comme factions antagonistes, un parti de thomistes et un parti d'albertistes [2]).

Ce reproche d'insuffisance ne peut être généralisé. Il y eut toujours, aux XVIe s. et XVIIe s., des interprètes personnels du thomisme, du scotisme, et de l'occamisme. D'autre part, le XVIe s. vit surgir une scolastique nouvelle qui eut de l'éclat et de l'originalité.

L'*ignorance de la doctrine scolastique,* et les abus que cette ignorance entraîne, suivent une marche progressive, et atteignent le comble à la fin du XVIIe s. et au XVIIIe s., chez les professeurs d'Université, représentants officiels de l'aristotélisme. Certains manuels de ce temps parlent encore de matière et de forme, mais plus d'un représente leur union comme celle de l'homme et de la femme qui se courtisent, s'épousent et divorcent pour contracter

[1]) A Bâle, en 1464, il y a quatre professeurs terministes *(via modernorum)* et trois antiterministes ou réalistes *(via antiqua)* ; à Fribourg en Brisgau, l'enseignement est terministe de 1456 à 1484, puis on y admet des réalistes sur l'ordre de l'archiduc Sigismond. De même, le terminisme est imposé aux universités naissantes de Tubingue (1477), d'Ingolstadt (1472), etc. PRANTL, IV, 190. — [2]) A Cologne, p. ex., où le collège Saint-Laurent défend les idées d'Albert le Grand contre le collège de la Montagne, qui professe le thomisme.

de nouvelles unions. La valeur verbale que reçoit la théorie des puissances justifie le persiflage de Molière et ses plaisanteries sur la valeur dormitive de l'opium. De même, les déformations qu'on fait subir aux « espèces intentionnelles » sont critiquées avec raison par Malebranche et Arnauld.

II. *Dans leur attitude vis-à-vis de leurs adversaires les scolastiques* manquent d'énergie. Attaqués dans leurs positions par les systèmes coalisés de la Renaissance, ils se défendent mal, et commettent la double faute de se désintéresser de la philosophie contemporaine et du progrès des sciences. François Bacon leur en fait le reproche, en termes d'ailleurs exagérés : « Historiam vero et naturae et temporis maxima ex parte ignorantes » [1]). Ne pas se défendre est s'avouer vaincu.

1° Les scolastiques se désintéressent de la philosophie contemporaine, ou bien ne font pas valoir contre elle les parties vitales de leur propre doctrine. Quelques-uns font droit aux plaintes des humanistes, notamment les représentants de la scolastique espagnole ; mais la masse ne remonte pas le courant. Loin de combattre les systèmes de la Renaissance, les scolastiques de cette période — à part quelques exceptions — ne les connaissent même pas ; ils ne se préoccupent pas des critiques dont ils sont l'objet, et s'enferment dans leur tour d'ivoire. Il eût été facile cependant de mener campagne contre les philosophies boiteuses du XVe et du XVIe s., infiniment moins robustes que l'averroïsme du XIIIe s. Quand le cartésianisme parut, les scolastiques acceptèrent la lutte, mais ne surent pas tirer parti des ressources doctrinales de leur philosophie.

2° Les scolastiques se tiennent à l'écart des progrès des sciences. Or, ici aussi des révolutions profondes s'opèrent, des synthèses nouvelles s'édifient qui ruinent la science médiévale. Élaborées *en dehors* de la scolastique, ces synthèses se sont retournées *contre elle* (§ 7).

470. Division. — Comme par le passé, les écoles thomiste

[1]) Cité par BRUCKER, *Historia critica philos.*, t. III, pp. 877-878.

(§ 2), terministe (§ 4), scotiste (§ 5) recueillent la grande majorité des suffrages. A partir du milieu du XVIe s. apparaissent aussi quelques écoles secondaires (§ 6). Mais l'événement capital dans les annales de la scolastique est le développement brillant de la restauration espagnole (§ 3). Un dernier paragraphe s'occupera de l'attitude des scolastiques du XVIIe s. vis-à-vis du cartésianisme et des découvertes scientifiques (§ 7).

§ 2. — *L'École thomiste.*

471. L'école thomiste. — La lignée des thomistes, interprètes respectueux des doctrines du maître, se perpétue nombreuse à la fin du XVe s. et au XVIe s. JOHANNES VERSOR († 1480) commente dans l'esprit du thomisme les principaux ouvrages d'Aristote *(Quaestiones super veterem artem ; super omnes libros novae logicae,* comment. sur le *de ente et essentia* et sur P. Hispanus) ; PETRUS NIGRI rédige un traité *Clipeus Thomistarum*. Un groupe de professeurs de Cologne, controversistes de nuances, défendent S. Thomas contre Albert le Grand ou Albert le Grand contre S. Thomas. Parmi les thomistes, les plus influents sont HEIMERIC DE CAMPO († 1460), HENRI DE GORKUM (mort 1460), GERHARDUS DE MONTE (mort 1480 ; comm. du *de ente et essentia* et auteur d'une *Apologetica... qua ostensorem concordiae inter S. Thomam et venerab. Albertum magnum impugnat opprobriis, auctoritatibus et rationibus omissis)* et surtout LAMBERTUS DE MONTE (mort 1499, commente Aristote d'après S. Thomas) ; — tandis que GERHARD HARDERWYK (mort 1503, comment. sur *nova logica* et P. Hispanus) et ARNOLD DE LUYDE ou de Tongres (mort 1540, comm. sur Organon et P. Hispanus) sont les porte-drapeau de l'albertisme. On retrouve, du reste, des échos de ces conflits ailleurs qu'à Cologne.

BARBUS PAULUS SONCINAS († 1494) résume Capreolus, commente l'Isagoge et les catégories et compose des *Quaestiones metaphysicales ;* JOHANNES A LAPIDE († 1494), qu'on trouve tour à tour à Paris, à Bâle et à Tubingue, écrit des commentaires sur l'Organon, un traité *de exponibilibus* et des *sophist. argumentationes ;* FRANCISCUS TAEGIUS fait un commentaire de l'opuscule de S. Thomas *de fallaciis ;* MICHEL SARAVETIUS prend en mains la défense du thomisme contre le scotisme *(Quaest. de analogia contra scotistas ; q. de universalibus ; de primis et secundis intentionibus) ;* DOMINIQUE DE FLANDRE († 1500) qui enseigne à Bologne vers 1470, fait des travaux sur la métaphysique, les analytiques postérieurs et le traité de l'âme, et rédige une *Summa divinae philosophiae* en prenant pour guide Thomas d'Aquin ; CONRAD KÖLLIN, qui passe pour un des meilleurs thomistes de ce temps, commente S. Thomas à Heidelberg (en 1507) et à Cologne et publie des *Quodlibet ;* MARTIN POLLICH à Wittenberg († 1513), ERASME WONSIDEL à Leipzig commentent la logique thomiste ; le dominicain BARTHOLOMÆUS MARZOLUS attaque la logique de Paulus Venetus par les arguments du thomisme *(Dubia super logicam P. Veneti)*. JAVELLUS (premier décade du XVIe s.) s'engage dans une longue controverse avec le scotiste Antonius Trombeta. A Paris, la réorganisation des statuts par le cardinal d'Estouteville *(reformatio Tutevillana,* en 1452, cf. p. 511, n.) et la prohibition de l'occamisme (en 1473, cf. § 4) vinrent renforcer les positions du thomisme. Son représentant le plus distingué est PIERRE DE BRUXELLES ou Pierre Crockaert, qui après avoir vigoureusement défendu l'occamisme à l'école de Jean Major (**481**), se fit dominicain et souscrivit au thomisme. Il unit à un esprit solide le culte du style élégant, et sut communiquer à son élève Vittoria le souci de la forme. Outre des commentaires de divers écrits d'Aristote et un traité *de ente et essentia* de S. Thomas, il composa des *Quodlibeta*.

Plus significatifs sont deux commentateurs célèbres de S. Thomas, S. de Ferrare et Cajetan.

472. Silvestre de Ferrare et Cajetan. — FRANCISCUS SILVESTRE, né à Ferrare vers 1474, devint régent du *Studium* dominicain à Bologne, puis général de l'ordre, et mourut en 1528. Ses œuvres principales sont : *In l. S. Thomae de Aquino contra gentes comment.* (vers 1516), des comment. *in l. posteriorum*

Aristot. et S. Thomae, in octo l. physic. Arist., in 3 l. de anima, sans compter un traité contre Luther, pur de langue et nerveux de style.

THOMAS DE VIO, dit CAJETAN, naquit à Gaète en 1469, entra chez les dominicains et fit ses études à l'université de Padoue où il apprit à connaître le mouvement humaniste et averroïste. De Padoue il alla à l'université de Pavie, puis à l'université romaine. A partir de 1507 il fut appelé aux hautes charges de l'ordre, devint cardinal en 1517, et évêque de Gaète en 1519, puis légat en Hongrie. Ses dernières années sont consacrées à l'étude jusqu'à sa mort en 1534. A côté de nombreuses œuvres théologiques et exégétiques, il laissa des œuvres philosophiques importantes : des commentaires sur le *de ente et essentia* de S. Thomas, sur les prédicaments, les dern. analyt., le *de anima* d'Aristote, des traités *de analogia nominum, de sensu agente et sensibilibus,* et divers opuscules de moindre importance. Les *Commentarii* sur la somme théologique de S. Thomas (de 1507 à 1522) sont son œuvre capitale.

On peut rapprocher les commentaires sur les deux sommes, entrepris par S. de Ferrare et Cajetan, de l'œuvre exégétique de Capreolus. Mais, tandis que celui-ci butine à travers les œuvres de S. Thomas et fait entrer sa doctrine dans les cadres des *Sentences* de P. Lombard, ceux-là commentent méthodiquement, en suivant le texte du maître, l'un la *Somme Théologique,* l'autre la *Somme contre les Gentils.* Ces commentaires sont remarquables de clarté et de pénétration. Aujourd'hui encore les exégètes du thomisme les consultent avec fruit, et on les juge dignes de réimpression.

Le plus parfait de ces deux commentaires est celui de Cajetan. On y rencontre, outre une exposition des doctrines thomistes, diverses polémiques contre les scotistes et les averroïstes, que Cajetan avait rencontrés à Padoue. Sur la question de l'immortalité de l'âme, bruyamment agitée par Pomponatius, Cajetan se sépare de S. Thomas. Il tient qu'Aristote a émis la théorie que lui attribue Averroès, et il conçoit lui-même des doutes sur le pouvoir de la raison dans sa démonstration de l'immortalité de

l'âme. Ce qui explique qu'un de ses confrères, qui fut pour lui un adversaire violent, BARTHÉLEMY SPINA de Pise, confondit dans une commune réfutation Pomponatius et Cajetan : *Propugnaculum Aristotelis de immort. animae contra Thomam Cajetanum ; Tutela veritatis de immort. animae contra P. Pomponatium ; Flagellum in tres libros apologiae ejusdem.* Cajetan exerça une grande influence sur Vittoria, le fondateur de l'école de Salamanque, et ainsi se trouve établi un lien entre l'école thomiste et la scolastique espagnole du XVIe et du XVIIe s.

ANTOINE CLOCHE (1628-1720) provoqua un renouveau de thomisme dans l'ordre Dominicain. Il publia les commentaires inachevés de DIDACO NUNO CABEZUDO († 1614) sur la IIIe P. de la *Somme théologique,* rappela l'obligation de suivre S. Thomas, et dans les premières années du XVIIIe s. organisa à Rome diverses institutions de caractère thomiste fondées par les libéralités du cardinal CASANATE (1620-1700), notamment une double chaire d'exégèse de S. Thomas.

473. **Bibliographie.** — De J. Versor, les *Quaest. s. veterem artem* existent en incunables de Venise (1497) et de Cologne (1486, 1497, 1503), ces 3 dern. édit. contiennent les comment. *s. omnes libros novae logicae* et sur le *de ente et essentia ;* Comment. sur P. Hispanus ont reçu nombr. édit. — De même le *Clipeus thomist.* de Nigri, notamment à Venise 1504. — De G. de Monte, le comm. *de ente et essentia* et l'*Apologetica,* à Cologne vers 1492 ; le comment. seul en 1489 — Comment. de L. de Monte, Cologne 1493, 1488, 1505, 1511 ; de G. Harderwijk, Cologne, 1494 ; de A. de Luyde, Cologne 1507, 1496, 1500. De P. Soncinas : *s. artem veterem,* Venise 1499, 1587. Ed. traités de J. a Lapide à Bâle ; *de fallaciis* de Taegius, Pavie 1511 ; traités de M. Saravetius, Rome 1516 ; de D. de Flandre, Venise 1514, 1587, Cologne 1621 ; de Manzolus à Venise, 1523. *Summularum artis dialecticae interpretatio* de P. de Bruxelles, Paris, 1508 ; *Quodlibet* de C. Köllin à Munich, 1523.

Sur tous ces personnages, v. PRANTL, *op. cit.,* IV, pp. 220 et suiv. 273 et suiv. à qui nous empruntons un grand nombre de renseignements bibliographiques. Sur H. de Campo, Dominique de Flandre et P. Bruxelles, Cf. notre *Hist. phil. en Belgique,* p. 175 et suiv..

Les comment. de la *S. contra gentes* de S. Ferrare ont reçu nombr. édit., la prem. à Venise en 1524 du vivant de l'auteur, la dernière et la meilleure à Paris de en 1660. Ed. nouv. de SESTILI, Rome 1898-1902, 4 vol. Les autres comment. S. de Ferrare ont été édit. à Venise 1517, 1577, 1619 et à Rome. — Les opuscules de

Cajetan ont reçu de nombreuses édit. spéciales à Venise (1506,1587, 1599 etc.), Rome, Paris, Bologne et nous renonçons à les citer. Plus nombreuses encore sont les édit. des comment. de la Somme, soit seuls, soit joints à la Somme. Ils sont joints à la récente édit. romaine de la Somme (nº 326). Il n'y a pas d'édit. complète des œuvres de Cajetan. Deux collect. partielles, mais qui se complètent, à Anvers 1612, et Lyon 1541. V. le détail des édit. ds un art. du Dict. de théol. cath. (au mot Cajetan, 1904) de MANDONNET. — Édit. des trois traités de B. de Spina en 1518. — COULON, *Le mouvement thomiste au XVIII[e] s.*, (R. Thomiste, 1911 et 1912).

§ 3. — *La scolastique espagnole.*

474. Notions générales. — Le XVI[e] s. est témoin d'une éclatante restauration de la théologie et de la philosophie scolastiques. Le mouvement théologique, qui fut le principal, naît d'une réaction contre la Réforme ; il sort des délibérations du concile de Trente (1563) et s'inspire de l'œuvre théologique de S. Thomas, proclamé docteur de l'Église par Pie V en 1567. Ce sont les hérésies qui guident la théologie dans le choix des questions sur lesquelles elle reporte ses prédilections.

La restauration philosophique, qui se développe parallèlement à la restauration théologique, se caractérise d'abord par un *retour aux grandes systématisations du XIII[e] s.*, et principalement au thomisme. On fait l'inventaire du grand patrimoine scolastique ; on rassemble et on classe les théories et les arguments pour les soumettre à une minutieuse critique. D'autre part les doctrines organiques (**249-274**) reçoivent une *interprétation originale*, et des *théories nouvelles* se font jour. Pour ces diverses raisons, la scolastique espagnole est un mouvement d'idées autonome, et on ne pourrait considérer ses représentants comme de simples commentateurs, même si on rencontre chez eux des déclarations en ce sens. — On trouve aussi chez certains d'entre eux l'*influence des préoccupations nouvelles de la Renaissance,* mais elle est limitée aux idées politiques et sociales. — Enfin les scolastiques espagnols remettent en honneur *la langue pure et claire*, la *didactique sobre* et précise du thomisme, et font leur profit des critiques dirigées par l'humanisme contre leurs contemporains et leurs devanciers.

La restauration philosophique du XVI[e] s. a son centre en Espagne et en Portugal, mais elle a des ramifications en Italie. Elle prend son point de départ à Salamanque, et plus encore à Alcala où le Cardinal Ximénès fonda une université en 1499 et imprima aux études philosophiques un vigoureux essor. L'université de Coïmbre (fondée en 1308) suivit. De là le nom de scolastique espagnole du XVI[e] s. pour désigner l'ensemble du mouvement. Dans toutes ces universités il y avait des chaires thomistes, scotistes, occamistes. Beaucoup de ces maîtres, avant d'enseigner dans leur patrie, s'étaient initiés à la scolastique à Paris, qui attirait une pléiade d'espagnols et de portugais. Les théologiens de Salamanque remplacent le *Livre des Sentences* par la *S. Théologique* de S. Thomas, comme on l'avait déjà fait à Leipzig et à Rostock, et cette innovation est imitée peu à peu par les autres universités. Les premiers travaux sont des gloses textuelles, à l'instar de celles de Cajetan et du Ferrarais; mais bientôt les vues s'élargissent, et le commentaire fait place à des exposés indépendants, à des traités systématiques, qui laissent le champ libre à l'agencement personnel des matières étudiées.

La restauration espagnole s'opère au sein de l'ordre dominicain et plus encore dans l'ordre des Jésuites.

475. Dominicains. — A FRANÇOIS DE VITTORIA (1480-1546) revient l'honneur d'avoir imprimé, dans l'Université de Salamanque, où il enseigna de 1526 à 1544, une orientation nouvelle à la scolastique. Il l'avait étudiée à Paris, à l'école d'un homme de talent, le bruxellois Pierre Crockaert (p. 591). F. de Vittoria ne veut pas seulement revenir aux plus pures doctrines du thomisme, mais encore dépouiller la scolastique de ses formes imparfaites et lui donner un vernis d'humanisme [1]). Il édita les commentaires de P. Crockaert sur la 2[a] 2[ae] de S. Thomas et fit lui-même divers opuscules théologiques, des commentaires sur la *S. Theolog.* et sur les L. des Sentences.

[1]) Il eut des sympathies pour Erasme, tout en le combattant, Cf. GETINO, (Ciencia Tomista), nov. 1910, p. 179.

Vittoria fit école : de 1527 à 1530, Melchior Canus, Martin de Ledesma, Andreas de Tudela, comptent parmi ses disciples immédiats. DOMINICUS DE SOTO (1494-1560), qui enseigna à ses côtés à Salamanque depuis 1532, le connut peut-être à Paris où il suivit, vers 1512, les leçons du nominaliste Coronel (p. 604). Il fournit des indications précieuses sur les philosophies scolastiques en présence, les *Nominales* et les *Reales* (thomistes et scotistes)[1]. Il se plaint de la *barbaries sophismatum* si préjudiciable à la philosophia scolastica[2], mais au lieu de se retourner contre elle, comme le fit son compatriote Vivès, il opéra un vigoureux retour aux grandes doctrines du XIIIe s. Le thomisme fait la base de sa philosophie, mais on trouve des influences terministes, notamment dans l'étude des problèmes de dynamique, mises à l'ordre du jour depuis Buridan et Albert de Saxe[3]. Outre de nombreux ouvrages de théologie, D. de Soto a écrit des commentaires sur l'Isagoge de Porphyre, sur la Physique et la dialectique d'Aristote, sur le *de anima*, sur des parties de la S. Théolog. de S. Thomas.

MELCHIOR CANUS (1509-1560) formé à l'école de Vittoria et qui lui succéda à Salamanque (1546), après avoir enseigné d'abord à Alcala, est l'écrivain le plus châtié du groupe, et son ouvrage célèbre, *de locis theologicis* contient un plan complet de réforme théologique et philosophique. A. Bannez, qui lui reprochait ses élégances, il répondit que le livre visait des hérésies répandues dans les pays du Nord où son revêtement humaniste devait lui permettre d'y pénétrer[4]. Ehrle signale aussi des commentaires inédits de la Somme Théolog. de S. Thomas. BARTHOLOMÉ CARRANZA, le collègue et le rival de Canus à Alcala, est surtout intéressant par des travaux théolo-

[1]) Notamment il juge inutile de distinguer trois écoles, le thomisme ne différant que peu du scotisme : « Neque adeo existima tres vias hic distinguere... cum inter S. Thomam et Scotum. . parum admodum differat ». Comment. *Physique*, Venetiis, 1582, t. 2, Praef. — [2]) V. les textes chez EHRLE, *op. cit.*, p. 636. — [3]) DUHEM, *Dominique de Soto* etc., 1910, p. 284. — [4]) EHRLE, *op cit.*, 1885, p. 99.

giques[1]. Canus eut comme disciples Bartholomé de Medina, Bannez, et l'Augustin Louis de Léon (Ludovicus Legionensis)[2].

BARTHOLOMÆUS DE MEDINA (1527-1581), entreprit un commentaire de la *Somme Théologique* qui résume les travaux de ses prédécesseurs et qui devint classique. Son œuvre, qui n'embrasse que la 1^{a} 2^{ae} et la 3^{a} pars, fut continuée par son successeur DOMINICUS BANNEZ (1528-1604) qui édita des commentaires sur la 1^{a} et la 2^{a} 2^{ae} de manière à constituer un commentaire complet de la Somme[3]. Plus tard, nous rencontrons les italiens ZANARDI († 1642), JÉROME MEDICES († 1622, *formalis explicatio S. Theol. S. Thomae)*, les portugais ANTONIO DE SENA († 1584, *In quaest. D. Thomae disputatas*, et des travaux sur la Somme) et JEAN DE S. THOMAS (1589-1644). Ce dernier, professeur à Alcala et à Salamanque, est bien connu par son excellent *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici mentem*, comprenant la logique, la physique générale et spéciale, notamment la psychologie.

476. Les Jésuites en Espagne. Suarez. — Les Jésuites s'établirent en Espagne vers 1548, quelques années à peine après la fondation de l'ordre. S. Ignace, qui avait appris à connaître et à apprécier la doctrine de S. Thomas, à Paris, en 1533, le choisit comme docteur de la Compagnie. S'inspirant du précepte du fondateur, la congrégation générale de 1593 imposa à ses membres de se rallier au thomisme en matière théologique. Elle laissa la liberté pour les questions d'ordre *purement* philo-

[1]) On peut mentionner aussi VINCENT VARRON (1550-1552), auteur de comment. sur la 1^{a} 2^{ae} de la Somme Théolog., DIEGO DE CHAVES (de Clavibus) qui commenta la 2^{a} 2^{ae}, DOMINICUS DE CUEVAS, suppléants de Canus (1550-1552) comme AMBROISE DE SALAZAR et JUAN DE LA PENA étaient suppléants de B. Carranza (1556-1560). Leurs œuvres sont relevées par EHRLE, *op. cit.*, p. 105 et suiv. La rivalité des deux professeurs créa un parti de Canistes et de Carranzistes. — [2]) *Ibid.*, 92. — [3]) Ehrle signale encore Pedro de Sotomayor, Mantius de Corpore Christi, Petrus Fernandez, Juan Gallo, Juan Vincente, Dominicus de Guzman, Alfonso de Luna, Juan de Guevara, Pedro de Uzeda Guerrero, Juan de Medina. Il remarque que l'étude de l'œuvre des disciples jettera de la lumière sur celle des maîtres.

sophique, mais ici même prit un ensemble de précautions afin qu'on ne s'écartât pas du thomisme à la légère.

Les Jésuites ne réussirent pas à s'implanter dans l'Université de Salamanque, mais ils créèrent d'autres centres d'études. Tel le collège de Coïmbre, où PETRUS FONSECA (1548-1597), surnommé l'Aristote de Coïmbre, le premier occupa une chaire. Sous son impulsion, les Jésuites menèrent à bonne fin un commentaire immense de la philosophie d'Aristote, connu sous le nom de *Collegium Conimbricense, cursus Conimbricensium*. C'est une exégèse plutôt idéologique que littérale, divisée en *quaestiones*, clairement rédigées et groupées entre elles ; en même temps c'est un bilan bien fait des commentaires légués par l'antiquité. SEBASTIAO DO COUTO († 1639) travailla la dialectique ; MANUEL DE GOES (1560-1593) le traité de l'âme, l'éthique et la physique ; MAGALLIANO, le *de anima* ; FONSECA (mort 1597), la métaphysique et la dialectique. Le *Tractatus de anima separata* de BALTHAZAR ALVARÈS est le dernier des commentaires de Coïmbre.

De toute la lignée des Jésuites philosophes, le plus célèbre est FR. SUAREZ *(doctor eximius)*, né à Grenade en 1548, mort à Lisbonne en 1617, après s'être illustré par son enseignement dans les principales universités de la péninsule ibérique. En effet, son grand ouvrage philosophique, *Disputationes metaphysicae*, est un des répertoires les mieux dressés, les plus complets et les plus clairs de la métaphysique scolastique. Ce n'est plus un commentaire, mais un traité original sur l'être, ses catégories, ses causes, où, de nos jours encore, tous ceux qui veulent approfondir la métaphysique scolastique, trouvent un tableau synoptique des problèmes à résoudre et des solutions proposées.

Suarez est aussi le plus éclectique des scolastiques espagnols. Sa philosophie est une interprétation remarquable de la synthèse scolastique. Pour la constituer, il emprunte au thomisme un bon nombre de matériaux, mais s'en écarte dans d'importantes questions, où il défend des idées personnelles. Tout en reconnaissant son mérite, la vérité veut qu'on lui dénie ce titre usurpé de « commentateur fidèle du Docteur angélique » que la postérité s'est plu à lui attribuer. Pour s'en convaincre, il suffira d'énumérer quelques thèses capitales de sa métaphysique et de sa psychologie. Contrairement à S. Thomas, Suarez rejette la distinction réelle de l'essence et de l'existence [1]) ; il est amené dès lors à admettre que l'existence peut être composée d'éléments partiels, au même titre que l'essence, et notamment que la matière première, dans les substances naturelles, possède par elle-même et sans l'acte déterminateur de la forme, une existence propre, que Dieu pourrait conserver, comme telle, à l'état séparé. Ces thèses, incompatibles avec la doctrine de S. Thomas, nous ramènent plutôt aux enseignements de la scolastique préthomiste. De même, Suarez écrit que les éléments constitutifs de chaque substance — et non la matière première — sont principes de son individuation, et il enseigne avec D. Scot que les arguments métaphysiques ont seuls une valeur apodictique dans la démonstration de l'existence de Dieu. En psychologie, bornons-nous à constater que Suarez, par un nouveau rapprochement du scotisme, reconnaît à l'intelligence le pouvoir de se former de l'individuel une connaissance directe.

Suarez occupe enfin un rang distingué, comme publiciste, dans la phalange des Jésuites qui combattirent les doctrines protestantes sur le terrain social. Il composa un traité *de Legibus* [2]), et s'occupa notamment de la célèbre question de l'origine immédiate du pouvoir, mise à l'ordre du jour par les protestants. Avec Bellarmin, il entra en lice pour réfuter la théorie du « droit divin »

[1]) « Existentia enim substantiae ita composita est, sicut essentia subtantiae et ideo sine ulla implicatione vel repugnantia, potest Deus sicut formam sine materia, ita et materiam sine forma conservare. » *Disp. met.*, Disp. 15, sect. 9, n. 5. G. SAITTA, *La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti* (Torino, 1911) juge que cette théorie de Suarez détruit la notion de création et mène son auteur au panthéisme (pp. 135 et 136). Il voit une autre preuve « evidentissima » de son panthéisme dans sa théorie des *passiones entis*. Quelle méprise ! Suarez est à cent lieues du panthéisme. La théorie de la simple distinction de raison entre l'essence et l'existence oblige Suarez à expliquer autrement que S. Thomas plusieurs doctrines théologiques. Il ne nous appartient pas de le suivre sur ce terrain. — [2]) D. de Soto, Molina, Lessius, Jean de Lugo († 1660) écrivirent également des traités *de jure et justitia*.

des rois, à laquelle Jacques I[er] d'Angleterre n'avait pas dédaigné d'apporter l'appui de son argumentation théologique. A la conception protestante, suivant laquelle les rois tiendraient leur pouvoir immédiatement de Dieu, Suarez oppose, non sans hardiesse, la thèse de la souveraineté initiale du peuple ; le consentement du peuple forme donc le titre originel de toute autorité princière. A l'encontre de l'omnipotence gouvernementale, telle que l'entendait Mélanchthon, il reconnait au peuple le droit de déposséder les souverains indignes du mandat conféré.

Après Suarez, VALLIUS († 1622), A. RUBIUS († 1615), FR. ALPHONSUS (1649), P. DE MENDOZA († 1651), FR. GONZALEZ († 1661) sont des personnalités secondaires.

477. Jésuites en Italie. — Le mouvement théologique et philosophique dont les Jésuites se firent les promoteurs se répandit dans les diverses universités qu'ils fondèrent, hors l'Espagne et le Portugal (par exemple, à Ingolstadt). En Allemagne GRÉGOIRE DE VALENCE, auteur d'un Comment. sur la Somme (1591) ; en Belgique BELLARMIN et LESSIUS firent connaître les nouvelles tendances.

En Italie surtout s'organisèrent d'importants centres d'études, dont le principal est le *collegium romanum* fondé par S. Ignace. Là professa JACOB LEDESMA (mort 1575) et F. TOLETUS (de 1559-1569), disciple de D. Soto à Salamanque, auteur d'excellents commentaires sur Aristote et d'une *Enarratio in Summam theol. S. Thomae*. Là aussi on rencontre GABRIEL VASQUEZ (mort 1604), le grand rival de Suarez, et l'auteur de *Disputationes metaphysicae* très appréciées et d'un beau commentaire sur la Somme théologique de S. Thomas.

Sous Vasquez et Suarez étudia, de 1584 à 1588, COSMUS ALAMANNUS, né à Milan (1559) où il enseigna dans la suite. Il publia de 1618 à 1623 une *Summa philosophiae*, exposé didactique de la philosophie de S. Thomas, où l'auteur groupe les matières sous diverses sections (logique, physique, éthique, métaphysique) et réunit minutieusement les textes du maître relatifs à une même question.

PIERRE ARRUBAL, JEAN DE LUGO, ANTOINE PEREZ, NICOLAS MARTINEZ, SILVESTER MAURUS méritent une mention spéciale dans la liste des professeurs du Collège romain au XVII[e] s. MAURUS, né à Spolète (1619) entra dans l'enseignement en 1653, et s'y consacra presque exclusivement jusqu'à sa mort (1687). A côté de plusieurs œuvres théologiques, il écrivit des *Quaestionum philosophicarum l. V,* et une paraphrase des œuvres complètes d'Aristote. Ces commentaires résument, peut-on dire, l'exégèse à laquelle les grands scolastiques du XIII[e] s. ont soumis les textes d'Aristote ; la concision et la clarté de ces commentaires en font un modèle du genre [1]). Maurus a pris pour base le texte grec et les meilleures versions latines qui étaient en circulation de son temps.

478. Autres congrégations religieuses. — L'ordre de S. François prit une part active à l'œuvre de restauration (484). Les Carmes entreprirent les *Disputationes collegii Complutensis,* commentaire encyclopédique du thomisme [2]). Les Cisterciens — parmi lesquels on cite ANGELUS MANRIQUEZ, B. GOMEZ, P. DE OVIEDO, — les Bénédictins, les Trinitaires et d'autres [3]) suivirent les mêmes traditions philosophiques.

479. Conclusion. — La restauration espagnole contraste avec l'appauvrissement général de la scolastique dans les pays où elle ne s'étendit pas. Elle provoqua un revirement profond, qui témoigne assez que les doctrines organiques n'avaient pas perdu leur vitalité. Dans la stérilité générale, une branche bourgeonne et se couvre de fruits abondants.

Malheureusement cette restauration demeura *locale* et *éphémère*. Elle ne put s'imposer en dehors des pays ibériques et de l'Italie. Les déchirements de la Réforme qui se faisaient sentir dans le centre et le nord de l'Europe sont une cause de cet échec. On y était aussi trop tiraillé entre les multiples tendances du

[1]) Préface du t. I, de l'édit. de Ehrle. — [2]) Le carme Philippus à S. Trinitate († 1671) est considéré comme un excellent interprète de S. Thomas. — [3]) MANUEL DA NATIVIDADE, de l'ordre de N. D. de la Merci, fit une *philosophia sec. mentem angelici praeceptoris,* non publiée. FERREIRA, *op. cit.*, p. 313.

temps, pour que la scolastique pût reprendre le dessus. Il eût fallu pour cela prendre contact avec l'âme contemporaine, autrement que ne le firent les nouveaux scolastiques d'Espagne. Quel dommage qu'ils aient limité au droit naturel les recherches nouvelles auxquelles la Renaissance les invitait ! Ils étaient de taille à se mesurer avec les antiscolastiques du temps. Le défaut d'adaptation aux tournures d'esprit nouvelles arrêta l'influence du mouvement espagnol, et bien qu'il domine le XVIe s. et entre bien avant dans le XVIIe s., il n'eut pas la durée auquel il eût pu prétendre.

480. **Bibliographie.** — Sur écrits des Jésuites, SOMMERVOGEL, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus,* t. I-IX, Bruxelles, 1898-1900. Édit. de Vittoria Pinciae, 1561, Lyon 1557, 1586, Salamanque, 1565; de Ledesma, Coïmbre 1555; de D. de Soto à Venise 1572, 1582 ; de Canus, (Salamanque 1550-1558) nombr. édit. du *de locis theologicis,* surtout celle de Serry en 1714.— DUHEM, *Dominique Soto et la scolastique parisienne* (Bulletin Hispanique, 1910 et 1911). Étude sur les théories dynamiques et mécaniques du maître. — Art. de MANDONNET sur Canus, ds Dict. Théol. Cath. (au mot Cano) 1904. — Éd. comment. de Medina à Salamanque (1577, 1582), Venise 1586, Cologne 1619, etc. ; de Banez à Salamanque 1584, 1588, 1594, 1611, 1612. Le *Cursus* de J. de S. Thomas est édité à Lyon en 1633 ; avant parurent nombr. édit. des diverses parties. Réédit. en 1883 (Vivès, 3 vol.). — Les œuvres de A. de Sena sont éd. à div. reprises chez Plantin 1569-1575. — Le *Cursus conimbric.* parut au fur et à mesure, fin XVIe s. et début XVIIe en de nombr. édit. — Les *Disput. metaphys.* de Suarez, édit. la prem. fois en 1597 à Salamanque reçurent de nombr. édit. ; le *de legibus* à Coïmbre 1612. Œuvre compl. 23 in fol., Venise, 1740, et Vivès, en 1856. — L'*Enarratio* de Toletus est éditée à Rome en 1869-1870. VASQUEZ, Ses comment. sur la Somme ont reçu diverses édit. au XVIIe s. La *Summa philosophiae* de C. Alamannus a été éditée à Paris en 1638/39, par les Chanoines réguliers de S. Augustin, surtout par Jean Fronteau, chancelier de Ste Geneviève et de l'université. Alamannus ayant laissé inachevée la Métaphysique et n'ayant pas entrepris l'Ethique, c'est Fronteau qui compléta l'une et composa l'autre, en suivant le plan d'Alamannus. Réédit. en 3 vol. des œuvres d'Alamannus (avec les ajoutes de Fronteau) par P. Ehrle, Paris, Cf. **412**.

Les *Quaestiones Philosophicae l. V* de S. Maurus ont été éditées en 1658 et 1670 (à Rome), et en 1875 ; les comment. d'Aristote en 1668 (Rome), et la partie concernant la morale en 1696-1698. Les Commentaires complets ont été réédités par Ehrle (Paris, 1884) : *Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a S. Mauro,* 4 vol.

Sur les éditions et les manuscrits, v. les importants articles de EHRLE, *Die Vaticanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen d. XVI Jahrh. von Victoria bis Bannez* avec des aperçus sur leurs doctrines. Signale nombr. œuvres inédites. (Der Katholik, 1884 et 1885). — GETINO, *El maestro Fr. Francisco de Vittoria.* La Ciencia Tomista, 1910-1912, articles. Étude complète sur la vie et influence. Nombr. références bibliograph. chez WERNER, *Die Schol. d. spät. Mittelalters,* IV² ; Der Uebergang d. Schol. in ihr. nachtrident. Entwickelungsstadium. EHRLE, *Die päpstl. Encyclika* etc. 3me art , pp. 388 et suiv. ; FERREIRA-DEUSDADO, *La Philos. thomiste en Portugal* (R. Néo-scol. 1898, pp. 305 et suiv.). Notes et documents. — Sur Suarez : WERNER, *Fr. Suarez u. d. Scholastik d. letzten Jahrh.* Regensburg, 1861. A. MARTIN, *Suarez métaphysicien, commentateur de S. Thomas* (Science cathol., 1898, pp. 686 et 819), SCORAILLE, *Les écrits inédits de Suarez* (Et. relig., janv. 1895). — G. SAITTA, *La Scolastica del Secolo XVI e la politica dei Gesuiti* (Torino 1911). Prem. Partie : étude générale sur la philos. depuis le XIVe s. Deux. Partie : étude sur Suarez, Bellarmin, Mariana. Examine surtout controverses sociales. Jugements excessifs, parfois erronés.

§ 4. — *L'École occamiste.*

481. **Principaux occamistes.** — Au XVe s. les occamistes tiennent tête, dans la plupart des anciennes universités, aux autres scolastiques. On les appelle *moderni, nominales ;* leur enseignement est désigné comme la *via modernorum,* par opposition aux thomistes et scotistes, *reales,* qui représentent la *via antiqua.*

PETRUS MANTUANUS (professeur de 1393 à 1400), PAULUS PERGULENSIS († 1451) qui l'un et l'autre firent des traités de logique, J. WESSEL († 1489), GABRIEL BIEL (vers 1425-1495) sont des occamistes militants. Le *Collectorium* de Biel, bien connu et souvent édité, ne contient rien d'original, mais passe à juste titre pour un des exposés les plus méthodiques et les plus fidèles du terminisme de G. d'Occam. On a appelé Biel le dernier des scolastiques, mais ce titre n'est exact que s'il fait allusion à la décadence rapide de la philosophie. Nombreux, en effet, sont les « scolastiques » qui suivent Biel, mais combien peu sont significatifs ! Enregistrons quelques noms : OLIVIER DE SIÈNE (doctor artium et medecinae, *tractatus rationalis scientiae,* vers 1491) et ses disciples ALEXANDRE SERMONETA, BENEDICTUS VICTORIUS FAVENTINUS, etc. ; ANTONIUS SILVESTER († 1515), STEPHANUS DE MONTE, professeur à Padoue en 1490, JUDOCUS ISENACENSIS († 1519), BARTHOLOMÆUS ARNOLDI (1532), etc.

L'Université de Paris demeure une des places fortes du terminisme, jusqu'à ce qu'un décret de Louis XI (1 mars 1473) proscrivit les doctrines d'Occam, mit au ban des écoles les ouvrages de ses partisans et imposa la philosophie « réaliste » de S. Thomas ou de Duns Scot. Le dernier personnage influent, et qui fit école, est le maître écossais JOHANNES MAJORIS (1478-1540), régent du collège de Montaigu, auteur d'un *propositum de infinito* [1]), de divers traités de logique, de commentaires sur la physique et l'éthique d'Aristote et sur les sentences du Lombard, éditeur des commentaires de J. Dorp sur Buridan. Parmi les nombreux disciples à qui il inspira le zèle des idées occamistes, on compte DAVID CRANSTON de Glasgow, les espagnols ANTONIUS CORONEL et GASPAR LAX, le gantois JEAN DULLAERT (né vers 1471-1513), commentateur d'Aristote, qui laissa à son disciple Vivès de si mauvais souvenirs.

HENRI GREVE à Leipzig, MICHEL DE BRESLAU à Cracovie, JOH. ALTENSTAIG de Mindelheim, CONRAD DE BUCHEN († 1531), peuvent être inscrits sur cette longue liste de terministes décadents, qu'un dépouillement scrupuleux des documents universitaires de l'époque permettrait d'allonger indéfiniment.

482. Essais d'humanisme. — A la fin du XVe s., les subtilités des scolastiques parisiens provoquèrent une réaction de la part de JACQUES LE FÈVRE D'ÉTAPLES, et surtout de son disciple JOSSE CLICHTHOVE de Nieuport (1472-1543). Ouvrier de la renaissance des lettres, doublé d'un chaleureux partisan d'Aristote, il veut introduire en philosophie le latin châtié des humanistes, substituer aux textes en circulation des versions plus élégantes, mitiger l'aristotélisme de la scolastique par des éléments platoniciens. Clichtove édita les traités de Faber [2]) et ne se sépara de lui qu'après 1520, lorsque son maître, compromis dans le Luthéranisme, fut obligé de quitter Paris. Lui-même se retira à Chartres en 1526. Les *introductiones* et les *scholia* de Faber et de Clichtove furent adoptés comme manuels dans un grand nombre d'universités de France, d'Allemagne, des Pays-Bas septentrionaux. A Paris ils provoquèrent un élan de renouveau. Mais après l'expulsion de Faber et le départ de Clichtove, la scolastique parisienne retomba dans ses abus.

[1]) DUHEM, *Léonard de Vinci*, etc., II, 484. — [2]) Soigneusement relevées dans la monographie de M. CLERVAL, *De Judoci Clichtovei neoportuensis doctoris theologi parisiensis et carnotensis canonici vita et operibus*. Paris 1894. Lui-même écrivit : *Totius philosophiae Paraphrases, In terminorum cognitionem introductio*, et nombreux commentaires des œuvres de Faber.

483. **Bibliographie.** — *Logica mag. P. Mantuani*, Venise 1492. *Compendium* de P. Pergulensis, Venise 1498. La dernière édit. du *Collectorium circa quatuor Sentent. libros* de Biel est de 1519 (Lyon). Le traité d'O. de Sienne est éd. en 1491. De J. Majoris : *Quaestiones in veterem artem* etc., Paris 1528, *Introductorium in Aristotelicam dialecticam, ibid.*, 1527, *In P. Hispani summulas commentaria*, Lyon 1505, etc. contient nombr. dissertat. de logique. Comm. sur les *Sentences* 1519 et 1530. — V. PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 194, 230 et suiv. Sur Biel, art. de C. RUCH, ds Dict. théol. cath., 1904. — CLERVAL, ouv. cité. Excellent. DE WULF, *Hist. Phil. en Belgique*, 1910, pp. 178 et suiv.

§ 5. — *L'École scotiste.*

484. Principaux scotistes. — Le scotisme demeure la doctrine favorite de l'ordre franciscain. On ne rencontre pas de noms saillants parmi les premiers scotistes de cette période. Bornons-nous à citer les franciscains PETRUS DE AQUILA († 1370, *doctor sufficiens* ou *Scotellus*), NICOLAS BONETUS († 1360), PIERRE THOMAS *(Formalitates)*, JOHANNES ANGLICUS (1483 ; commente les *Quaest. de universalibus de D. Scot)*; puis ANTONIUS SIRECTUS (1484) et NICOLAS TINCTOR, tous formalistes outrés. L'éditeur des commentaires de ce dernier l'appelle *Scotisans subtilis plurimum*. STEPHANUS BRULIFER est plus réservé, tandis que THOMAS BRICOT, et GEORGES DE BRUXELLES, — deux hommes dont les travaux sont intimement liés — se rapprochent de l'école terministe. Il en est de même de JOHANNES FABER DE WERDEA (1500) et de PETRUS TARTARETUS (1494), le plus remarquable des scotistes de ce temps, auteur de commentaires sur Aristote, sur le livre des sentences et sur les *quodlibet* de D. Scot. Les commentaires de Tartaret sur Aristote ont eu une

vogue considérable. Scotiste en métaphysique, leur auteur emprunte ses théories de mécanique à l'école nominaliste, et en particulier reproduit Albert de Saxe sur la loi suivant laquelle s'accélère la chute d'un grave [1]). JOHANNES MAGISTRI (1432-1482) qui écrit des *dicta... introductoria in doctrinam doctoris subtilis,* ANTONIUS TROMBETA († 1518), qui a laissé un traité *in Scoti formalitates,* JOHANNES DE COLONIA, et une foule d'autres écrivains secondaires veulent revenir aux principes du plus pur scotisme.

Le XVIIe s. fut témoin d'un nouvel épanouissement de l'école scotiste, si bien que Caramuel y Lobkowitz put écrire : « Scoti schola numerosior est aliis simul sumptis » [2]). L'âme de ce mouvement fut WADDING (né 1588), qui en 1625 fonda à Rome un collège scotiste célèbre. Les premiers titulaires des deux chaires de philosophie scotiste furent FLEMENG et J. PONTIUS. Wadding entreprit en 1639 une édition complète des œuvres de Duns Scot [3]) dans laquelle il utilise les travaux de Maurice du Port, de Lychetus, de Cavellus, et un chapitre général tenu à Tolède en 1633, imposa à l'ordre franciscain les doctrines de Duns Scot.

Parmi les contemporains et successeurs de Wadding, les plus célèbres sont : en Espagne MERINERO († 1663) professeur de philosophie à Alcala, auteur d'un cours complet et précis de philosophie scotiste ; en Italie BRANCATUS (1612-1693) de Lauria, qui fit huit volumes de commentaires sur les deux derniers livres des *Sentences* de Duns Scot ; le portugais MACEDO (1594-1681) qui professa à Rome et à Padoue et laissa des « Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque », etc. ; J. PONCIUS, collaborateur de Wadding et une des gloires de l'école, auteur d'un cours complet de philosophie suivant la pensée de Scot. En France, le principal protagoniste du scotisme est CLAUDE FRASSEN (1620-1711), docteur de Sorbonne, auteur d'un

[1]) DUHEM, *D. de Soto et la scolast. parisienne* (B. Hisp. 1911, p. 160). — [2]) *Theol. Fundam.*, l. II, disp. 10. — [3]) 12 vol. Lyon. Les Commentaires d'Oxford, imprimés dès 1474, avaient été soigneusement édités par Hugues Cavelle (Anvers 1620) ; Maurice du Port avait imprimé en 1504 les traités de logique ; d'autres traités existaient séparément.

Scotus Academicus qui eut de nombreuses éditions. Citons encore MASTRIUS, FABER († 1630) et le silésien SANNIG, qui publia à Prague une *Schola philosophica scotistarum* en 1684 et 1685 [1]). HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, composa en 1720 une *Summa theologica,* formée de toutes les œuvres de Scot et ordonnée d'après le plan de la S. Théolog. de S. Thomas.

485. **Bibliographie.** — PETRI DE AQUILA, O. F. M. cognomento SCOTELLI, B. J. Duns Scoti discipuli, *commentaria in IV l. Sentent. mag. P Lombardi,* ed. C. Paolini 1907-1909. 4 vol. (Levanti, conv. SS^mae Annuntiat.) ; *Formalitates* de P. Thomas, Venise 1515. *Dicta Tinctoris s. Summulas P. Hispani,* 1486. Bricot fit un *textus abbreviatus logices* (Bâle 1492) commenté par G. de Bruxelles (Lyon 1504), et ces commentaires mêmes furent complétés par Bricot. La *clarissima singularisque totius philos. necnon metaph. Aristotelis expositio,* ou *Commentationes in Arist. secundum subtilissimi doct. Scoti sententiam* de Tartaretus ont reçu multiples édit. entre 1494 et 1621 ; les *Dicta* de J. Magistri, 1490. *Quaest. quodlibetales* ou *In Scoti formalit.* de Trombeta, Venise 1493. Edit. de Merinero, Madrid 1663, de Brancatus, Rome 1653-1662, de Macedo 1671-1680, MASTRIUS, *Disputationes ad Mentem Scoti in XII Arist. l. Metaph.* (Venet. 1708). Les ouvrages de Frassen et de H. a Montefortino ont été récemment réédités. CLAUDIUS FRASSEN, *Scotus Academicus seu universa doctoris subtilis theolog. dogmata,* 12 vol. (Rome 1903). HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti* etc. *Summa theologica ex univ. operibus ejus concinnata, juxta ordinem et disposit. Summae Angelici Doct. S. Thomae A.,* 6 vol. (Rome 1900-1903). PRANTL, *op. cit.,* IV, pp. 268 et suiv. — P. DOMINIQUE, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe s.* (Etudes francisc. 1910 et 1911). Excellents renseignements.

§ 6. — *Autres écoles scolastiques.*

486. **Autres écoles scolastiques.** — Vers le milieu du XVIe s., il se produisit chez les Capucins et les Conventuels un retour vers les doctrines de S. Bonaventure, l'« ancienne » école scolastique que les succès du thomisme et du scotisme avaient bien longtemps éclipsée, même dans l'ordre de S. François. LONGUS

[1]) « De l'année 1640 à l'année 1700, on a imprimé plus de 120 vol. in fol. et plus encore de vol. in 4° strictement scotistes, dans lesquels la doctrine du Docteur Subtil est exposée et défendue avec beaucoup de finesse, de solidité et de profondeur. » P. DOMINIQUE, *op. cit.*, 1911, p. 308.

DE CORIOLES publia, en 1622, un travail sur la Somme de Bonaventure qui inaugura une longue série de commentaires.

Le XVIe et le XVIIe s. virent aussi réapparaître une *Schola Aegydiana*, où nous rencontrons GILLES DE VITERBE († 1532), RAPHAEL BONHERBA, GAVARDI. Certains ermites augustiniens, tel ESTACIO DI TRINIDADE (né en 1676 à Lisbonne, *Summa totius Philos. ex doctrina D. Thomae extracta)* se rattachent à la restauration espagnole. La constitution de 1560 reconnut d'ailleurs S. Thomas comme le docteur secondaire de l'ordre.

Henri de Gand — depuis longtemps oublié — eut un regain de popularité au XVIIe s., quand les Servites de Marie, forts d'une légende qui rattachait le docteur solennel à leur ordre, firent de sa philosophie leur doctrine officielle. BURGUS, LODIGERIUS, MARIA CANALI, GOSIUS, SOGIA et VENTURA soumirent ses œuvres à des commentaires qui tous ont été publiés.

Quelques Carmes firent retour à J. de Baconthorp. C'est ainsi que HIERONYMUS AYMUS édita une *Philosophia* en faisant des extraits de ses commentaires du livre des Sentences, ELISÉE GARCIA, un *Cursus philosophicus juxta mentem Joh. Bacconi Angli carmelitae*. Enfin plusieurs congrégations bénédictines se réclamèrent de S. Anselme — parmi leurs auteurs, citons le Cardinal D'AGUIRRE.

487. Bibliographie. — DE MARTIGNÉ, *op. cit.* (n° **240**), p. 429 ; *Dissertatio de scriptis seraphici doctoris* (n° **257**), p. 37. WERNER, *Der augustin.* etc. (n° **325**), pp. 16 et 17. BURGUS, *Henrici Gandav. doct. solemnis ord. Serv. Paradoxa theol. et philosophica*, Bologne 1627, GOSIUS, *Summae philos. ad mentem Henrici Gandav.*, etc., Rome 1641, SOGIA, *In 1m et 2m l. Sent. mag. fr. Henrici Gandav. quaest. disput.*, Saceri 1689-1697 et *opuscula theolog.* etc., VENTURA, *Mag. fr. Henrici de Gand.*, etc. *philos. tripartita*, Bologne 1701 ; HIERONYMUS AYMUS, *Philosophia*, etc., Turin 1667 ; E. GARCIA, *Cursus*, etc., Rome, 1700 ; JOS. S. DE AGUIRRE, *Anselmi Cantuar. theologia... illustrata*, Rome, 1679 ; *de virtutibus et vitiis in quibus accurate disputatur quicquid spectat ad philos. moralem ab Arist. traditam X l. Ethic. ad Nicom.*, Rome, 1717.

§ 7. — *Aristotéliciens, cartésiens et hommes de science au XVIIe s.*

488. Scolastiques et Cartésiens. — Le cartésianisme vint opposer à la scolastique un système cohérent et complet. Il conclut des alliances offensives avec le Jansénisme sur le terrain théologique, avec les théories coperniciennes sur celui des sciences. Le heurt doctrinal dura deux siècles et la scolastique en sortit brisée.

Pour Descartes, le savoir humain ne repose pas sur un travail d'abstraction, qui puiserait dans les données de la sensation externe et interne la « quiddité » des choses (scolastique) ; mais sur la claire vue de la conscience. Démêlons le contenu de la conscience, fixons les intuitions claires et distinctes relatives au moi, au monde, à Dieu, et il suffira de les coordonner pour construire la philosophie. Lorsque, après avoir douté de tout, Descartes soustrait à l'emprise du doute le fait de son existence, parce que « de la mesme que je pensois à douter de la vérité des autres choses, il suivoit très évidemment et très certainement que j'estois » [1]), il ne fait qu'une première application de ce critère général de la conscience. La célèbre formule : « je pense, donc je suis », doit être complétée par cette autre : tout acte conscient qui m'apparaîtra aussi clair et aussi distinct que le fait de mon existence me mettra en présence d'une certitude.

De là naît une psychologie nouvelle. Le *moi* est une chose pensante (res cogitans), c'est-à-dire consciente. L'activité consciente n'est pas la mise en œuvre de quelque faculté, se surajoutant à l'âme, comme un accident qualitatif à la substance (scolastique) ; la conscience est l'essence même du moi et le plus intime de notre être.

De même que la pensée consciente est l'essence du moi, l'étendue est l'essence des corps. Le froid, le chaud, la couleur, et tout ce cortège de qualités, dont la scolastique fait des accidents réels et inhérents, ne sont pas des attributs des corps, mais des événements

[1]) *Discours de la méthode*, 4me partie. Ed. Adam et Tannery, t. VI (1902), p. 32.

subjectifs, qui changent suivant les dispositions du sujet qui les éprouve. Pour pénétrer la nature du corps, il faut, comme pour le *moi*, récuser la sensation, et ne se fier qu'à l'analyse de la conscience. Or devant la conscience, le corps est une étendue, infiniment divisible et continue, immobile par elle-même et qui dès lors, pour se mouvoir, reçoit l'impulsion du dehors. Acte et puissance, matière première et forme substantielle sont des chimères, puisque tous les changements de la matière corporelle s'expliquent par des figurations diverses d'une masse d'éléments homogènes, qu'une force extrinsèque heurte, choque, agrège et désagrège (hypothèse des tourbillons). L'étendue devient le constituant corporel ; et si par la pensée on la supprime, il reste non pas un résidu substantiel, composé de matière et de forme, mais le néant.

Tout phénomène est, ou conscient ou étendu. Entre le corps et l'esprit, entre l'étendue et la conscience, il y a incompatibilité absolue. De cette thèse fondamentale part un réseau de corollaires importants. Le moi conscient, ou l'âme, n'ayant rien de commun avec le corps étendu, leur union dans l'homme n'est pas naturelle, mais violente (contre la scolastique).

L'incompatibilité du conscient et de l'étendu entraîne, d'autre part, la nécessité de parquer tout fait humain dans une de ces catégories closes de phénomènes conscients ou de phénomènes étendus. — Et la sensation ? Elle est évènement conscient, répond Descartes, donc elle n'a rien d'étendu (contre la scolastique). — Et les animaux ? Ont-ils la conscience, au même titre que l'homme ? Le spiritualisme excessif de Descartes s'effarouche devant pareille doctrine, et forcé de choisir, le philosophe français ramène les actes de l'animal à des mouvements étendus et mécaniques.

Non moins que les autres parties de sa philosophie, la théodicée de Descartes diffère de la théodicée des scolastiques. Elle s'alimente de cette idée-mère : que la notion de Dieu, telle que la découvre notre conscience claire et distincte, est garante de l'existence et de la nature de Dieu. La morale enfin se ressent de la place prépondérante que les « idées claires et distinctes » occupent

dans la vie psychique ; elle inaugure un déterminisme intellectuel qui s'oppose à la théorie scolastique de la liberté.

On peut dire que les Pays-Bas furent la seconde patrie du cartésianisme, et c'est dans les universités que se déroulent les luttes les plus vives entre cartésiens et aristotéliciens, — c'était le nom donné aux scolastiques. A l'Université de Louvain, van Gutschoven (1615-1688), Philippi (vers 1600-1665) et surtout Arnold Geulincx (1624-1669), défendent les idées nouvelles contre Froidmont et Plempius († 1671). A. Geulincx d'Anvers est un penseur original qui inaugure l'occasionnalisme en psychologie (avant Malebranche) et une théorie de la résignation en morale [1]). Il prodigue d'amers sarcasmes à l'adresse des aristotéliciens. Sa harangue d'ouverture aux Saturnales de 1652 comme son discours prononcé à Leyde en 1662 constituent un persiflage en due forme de la physique et de la métaphysique des aristotéliciens ; de leurs dictons et axiomes ; de leurs formes et de leurs méthodes didactiques.

La censure officielle du cartésianisme dans les Provinces du Sud (1662) n'enraya pas son essor. Il en fut de même dans les deux universités des provinces du Nord, Leyde et Utrecht ; et ses progrès y furent encore plus rapides. A Utrecht, les cartésiens Reneri, Antoine Aemilius tiennent tête aux aristotéliciens de Maets, Voétius et Senguerdius. A Leyde, où Geulincx se fixa après qu'on l'eut éloigné de Louvain, le triomphe fut non moins facile.

Du procès intenté par Geulincx et d'autres contre la scolastique, et du dossier formé par les manuels aristotéliciens du XVIIe s. et du XVIIIe s. se dégagent plusieurs conclusions. La parodie de Geulincx pèche par excès comme toute caricature, mais ne porte à faux. Plusieurs théories scolastiques sont dénaturées par les aristotéliciens de la décadence, notamment la théorie de la matière et de la forme et celle des facultés. La dialectique occupe dans l'enseignement une place exagérée, et vers la fin du XVIIe s. les

[1]) V. notre *Histoire de la Philosophie en Belgique :* La morale de la résignation de Geulincx, pp. 221 et suiv.

cahiers d'étudiants se remplissent au vu et au su des professeurs [1]), de gravures destinées à « commenter le texte ». Ce sont autant de fautes, mais elles sont imputables aux aristotéliciens, et non à l'aristotélisme. Les critiques de Geulincx atteignent les hommes, non les grandes doctrines de la scolastique médiévale. Les *parerga*, ou « ornements inutiles » dont se plaint Geulincx, sont des produits parasitaires de la décadence. C'est ainsi que pour expliquer la théorie de la démonstration ou de l'individuel, il est superflu, comme on le faisait alors, de rapporter des faits de la vie du Sauveur, ou de parler du cheval d'Alexandre. Employer des dictons dont on ne pénètre pas le sens, citer des lambeaux de textes dont on ignore la teneur ou la provenance, s'attarder à des préambules oiseux, sont des procédés didactiques qui n'ont rien de commun avec les méthodes pratiquées par Aristote, et par les scolastiques dignes de ce nom.

Quant aux doctrines philosophiques, telles qu'elles sont bafouées par Geulincx, elles ne correspondent pas davantage aux données de la psychologie et de la métaphysique du XIIIe s. La matière et la forme ne ressemblent en rien à des époux, ni leur union à des épousailles, et les puissances et facultés ne sont pas de solennelles futilités. De même, les genres et les espèces ne peuvent pas être représentés par des emblèmes, et le *pons asinorum* ou la théorie des figures syllogistiques n'a pas l'importance outrancière qu'on leur attribue au XVIIIe s. La discussion entre les cartésiens et les aristotéliciens du XVIIe s. a laissé hors cause les doctrines capitales de la scolastique médiévale.

Il en fut de même des controverses entre les hommes de science et les aristotéliciens. Ces controverses forment l'épilogue de la décadence de la scolastique, et les épisodes qui s'y rattachent,

[1]) La dialectique est représentée par une matrone corpulente ; les genres et les espèces, la substance et l'accident, les figures et modes du syllogisme, etc. ont leurs symboles, et la doctrine, faut-il le dire, est dénaturée et non expliquée par ces schèmes et ces dessins. Nous avons reconstitué la série complète de ces gravures, que les libraires vendaient par série à la façon des cartes postales illustrées, et que les étudiants inséraient au bon endroit. Sur ce curieux sujet v. un chap. de notre *Histoire de la Phil. en Belgique*, pp. 207 et suiv.

bien que de minime importance en eux-mêmes, ont emprunté aux circonstances une portée considérable.

489. **Les découvertes scientifiques et leurs rapports avec la philosophie scolastique.** — Les grandes découvertes de Copernic, de Galilée, de Képler, de Newton, de Torricelli, de Lavoisier révolutionnent l'astronomie physique et mécanique, la physique, la chimie, la biologie, en même temps que Descartes, Newton et Leibniz reconstruisent les mathématiques sur d'autres bases. C'était la condamnation de la plupart des théories scientifiques relatives à la physique céleste et terrestre, telles que le moyen âge les avait incorporées dans sa conception synthétique de l'univers. Au système géocentrique Copernic substitue le système héliocentrique. Le télescope découvre des astres voyageant librement dans les espaces célestes et ruine la théorie des cieux solides. Les mouvements elliptiques des planètes montrent combien est vaine la théorie de la perfection du cercle. Surtout un ensemble d'observations bouleversent les idées reçues sur la nature des corps célestes. Galilée aperçoit dans diverses constellations des étoiles nouvelles ; en 1611 il découvre au télescope les taches du soleil et conclut de leur déplacement sur le disque solaire à la rotation du soleil lui-même ; puis il distingue les phases de Vénus, apportant ainsi une confirmation expérimentale aux prédictions de Copernic. En 1618 apparaît une magnifique comète, et on démontre à l'évidence qu'elle n'est pas un feu follet atmosphérique, mais un corps céleste poursuivant son libre cours dans les régions interplanétaires. Si le soleil a des taches, c'en est fait de l'immutabilité des corps célestes et de leur perfection ; si des astres apparaissent, c'en est fait de leur nature « ingénérable et incorruptible », et dès lors de leur unicité. Et puisque toutes ces prérogatives des corps célestes sur les substances terrestres ne sont que chimères, c'en est fait de l'influence des astres sur les générations et les corruptions sublunaires. — D'autre part, le thermomètre atteste que le froid et le chaud ne sont que des différenciations de degré d'un même état de la matière, et non des propriétés contraires ; le baromètre démontre la pesanteur de l'air : du coup s'écroulent

les théories du lieu naturel des éléments, de leur mouvement autonome, et de l'irréductible opposition de leurs qualités (**262**).

490. L'attitude des aristotéliciens. — Ces doctrines astronomiques, chimiques et physiques étaient rivées, par des attaches séculaires, à des principes de métaphysique générale et de cosmologie. Le sort de ceux-ci n'était-il pas solidaire du sort de celles-là, et le bouleversement de la science ne devait-il pas entraîner celui de la philosophie ?

Non ; car au milieu des ruines de la science médiévale, assez d'observations restaient debout pour servir d'étai aux doctrines constitutionnelles de la philosophie. La valeur des grands principes ne dépend pas du postulat de la perfection des cieux, ni des théories du lieu naturel et de la conjonction des qualités contraires.

Le devoir qui s'imposait aux scolastiques était de sacrifier leur science surannée et de défendre leur psychologie et leur métaphysique. Ainsi eussent fait les princes de la scolastique du XIIIe s., s'ils eussent vécu à ce tournant de l'histoire des sciences. Des textes bien connus de S. Thomas (p. 414), témoignent qu'il n'entendait pas accorder à toutes les données scientifiques une valeur de thèse, mais plutôt d'hypothèse [1]), et condamnent par avance les fautes de ses successeurs.

Au lieu de cela, les péripatéticiens du XVIIe s. défendent en bloc la science et la philosophie du XIIIe s., comme un monument dont on ne peut enlever une pierre sans ébranler tout l'édifice. Plusieurs se détournent avec effroi, pour ne pas voir l'effondrement de leur astronomie surannée, et on rapporte de Mélanchthon et Cremonini qu'ils refusèrent de regarder le ciel au télescope. Galilée parle de ces aristotéliciens « qui, plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, veulent impertinemment nier celles qu'ils voient dans la nature ».

A l'université de Paris, où depuis les statuts de 1600 l'aristotélisme était officiellement imposé, on fait appel à l'autorité pour

[1]) Chez Gilles de Lessines on rencontre des déclarations analogues. *De unitate formae*, p. 93.

arrêter les idées nouvelles. En 1624, la faculté de théologie s'adresse au Parlement pour faire interdire des thèses scientifico-philosophiques dans lesquelles un artien, Jean Bitaud, attaquait Aristote. En 1671, le roi lui-même intervient, et on sollicite de nouvelles interventions du Parlement, pour imposer les doctrines d'Aristote. Est-il étonnant que ces mesures aient provoqué la satire, et que Boileau ait rédigé une *Requeste en faveur d'Aristote a Nosseigneurs du Mont-Parnasse* et un arrêt burlesque rendu par ces derniers [1]) ? — A Louvain, l'attitude des péripatéticiens n'est pas moins intransigeante. Le procès de Martin Van Velden, poursuivi pour avoir proposé à la discussion le système de Copernic, en fournit un exemple. — Citons un dernier fait : Antoine Goudin de Limoges, O. P. (1639-1695), dont on consulte encore aujourd'hui la *Philosophia juxta D. Thomae dogmata* [2]) continue d'écrire que « le système de Copernic ne peut être admis ; il a été à bon droit repoussé comme téméraire, parce qu'il faisait la terre mobile et la déplaçait du centre du monde » [3]).

491. L'attitude des hommes de science. Conclusion. — Devant des fautes si étranges, les hommes de science eurent la raillerie facile : ils rendirent la philosophie scolastique responsable des égarements de la science et jetèrent sur l'une et l'autre un même discrédit.

Le malentendu était inévitable ; il perdure encore. Les hommes de science ont voulu abattre un chêne encore puissant,

[1]) L'arrêt ordonnait « que le dit Aristote sera toujours suivi et enseigné par les dits professeurs et regens de la dite Université, sans que pour ce ils soient obligez de le lire ni sçavoir son sentiment ; et sur le fond de sa doctrine les renvoye à leurs cahiers ». Puis entrant dans les détails il parlait du cœur, des nerfs, du chyle, du foie, du sang, remettait « les entitez, identitez, petreitez, polycarpeitez et autres formules scotistes en leur bonne fame et renommée », réintégrait « le feu dans la plus haute région de l'air, suivant et conformément aux descentes faites sur les lieux », reléguait « les comètes au concave de la lune avec défense d'en jamais sortir pour aller espionner ce qui se fait dans les cieux », cité par FÉRET, *L'aristotélisme et le cartésianisme*, ds Ann. Philos. chrét., 1903, pp. 16 et 17. — [2]) Édit. partielle, Paris, 1861 ; édit. complète Orvieto 1859-1860. — A. BELLANGER, *De A. Goudin philosophia*. Thèse faculté Poitiers, 1905. — [3]) Trad. frçse par Th. Bourard, Paris, 1865.

parce qu'il portait du bois mort dans sa couronne ; les aristotéliciens ont cru qu'on ne pouvait toucher à l'arbre séculaire, et qu'en le dépouillant d'une branche desséchée, on lui ôtait la vie.

La scolastique est tombée faute d'hommes, mais non faute d'idées.

492. **Bibliographie.** — MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruxelles, 1886 ; et : *Galilée et la Belgique. Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique*, Bruxelles, 1892. FÉRET, *L'aristotélisme et le cartésianisme dans l'Université de Paris au XVIIe s.* (Annales de Philos. chrét., avril 1903). PICAVET, *Galilée, destructeur de la scolastique et fondateur de la philosophie scientifique* (ds Conférences de société d'études ital. de G. Guenard, 1895, pp. 116-130). Titre trompeur. DE WULF, *Hist. de la philos. en Belgique*, pp. 235 et suiv. ; *Introd. à la philos. néo-scolastique*, § 19. PROOST, *L'enseignement philosophique des bénédictins de Saint-Vaast à Douai à la fin du XVIIIe s.* (Revue bénédict., janvier 1900).

ABRÉVIATIONS : P. L. = Patrologie latine de Migne.

Beitr. Gesch. Philos. Mitt. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, collection éditée par Baeumker.

V. p. l. = Voir plus loin.

Not. et extr. qq. man. lat. = Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale.

R. des sc phil. et th. = Revue des sciences philosophiques et théologiques.

Jahrb. Phil. spekul. Theol = Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.

Phil. Jahrb. = Philosophisches Jahrbuch.

Chart. = Chartularium Universitatis Parisiensis.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

P. 28, n° **31**, *ajoutez* : FR. BRENTANO, *Aristoteles Lehre v. Ursprung d. menschlichen Geistes* (Leipsig, 1911). Édit. augmentée d'une étude parue en 1882 *(Ueber d. Creatianismus d. A.)* et défense du créatianisme d'A. contre Zeller.

P. 96, l. 27, *lisez* : (Platon **27**).

P. 108, n, *ajoutez* : excreverit. On trouve la même distinction de théo-

logie et de philosophie scolastique, la même identification des sectes scolastiques et des trois grandes écoles du XIVe s. (thomistes, scotistes, occamistes) les mêmes invectives chez CHRIST. BINDER, *Scholastica Theologia, in qua disseritur de ejus causis, origine, progressu ac methodo legendi scholasticos* (Tubinge, 1614), chez BUSSE, auteur d'une dissertation *de doctoribus scolasticis*, Leipsig 1676 (A. 2 verso : cum vero duplicem eorum differentiam animadvertamus Theologos alios, alios Philosophos, quanquam illis hoc nomen potius tributum sit). Cette série de thèses, défendues par Busse, *praeside* J. Thomasio, sont faussement attribuées à ce dernier par Ueberweg, *op. cit.*, ed. 1905, p. 155). Nous les avons trouvées à la Biblioth. nation. de Paris dans un recueil de thèses, en même temps qu'un discours de J. B. NIEMEIER, *De sequioris aevi philosophis quos scolasticos vocant cum Aristotele in studio philosophiae, praesertim primae, conjungendis oratio*, Helmstadt CIƆIƆCLXXV.

P. 114, l 5, *lisez* : d'inspiration.

P. 120, l. 26, *lisez* : philosophe (v. Deuxième période).

P. 128, n° **116**, *ajoutez* : CH. HUIT, *Brève histoire du mot scolastique*, (L'enseignement chrétien, juillet 1911), J. M. VERWEYEN, *Philos. u. Theologie im Mittelalter*, Bonn, 1911. B. Nardi amorce une nouvelle discussion sur notre notion de la scolastique *Scolastica vecchia e nuova* (Riv. di filos. neo-scolastica, oct. 1911). Nous répondrons dans cette Revue.

P. 133, l. 21, *ajoutez* : OSSINGER, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768.

P. 135, l. 15, *ajoutez* : MOHLER A. *Geschichte d. alten und mittelalterliche Musik*, 2 vol. (Göschen, Leipzig).

P. 144, l. 14, *ajoutez* : ... idéologiques. Sans approfondir la notion de liberté, on enseigne à la suite de S. Augustin, que la volonté est libre en tant que par nature elle exclut la coaction (VERWEYEN, *op. cit.*, p. 77).

P. 151, l. 23 et 24, *supprimez* : Bernard de Chartres, Pierre de Blois, Étienne de Tournai, J. de Salisbury.

P. 153, l. 9, *lisez* : établie au XIIe s. par une foule de *Codices* (**189**), et par Hugues de S. Victor.

P. 158, n. *lisez* : lettre d'un pseudo-Plutarque. v. p. l.

P. 180, l. 7, *lisez* : revient à Tours où il eut Abélard pour élève.

P. 200, n° **158**, *ajoutez* : F. VERNET, *Erigène* (Dictionn. Théol. cathol. fasc. XXXV, 1911, c. 401-434). Très documenté.

P. 221, n° **178**, *ajoutez* : HASKINS CH. *Adelard of Bath*. (The english histor. Review, juillet, 11).

P. 224, n. 2, *ajoutez* : Geyer compte les publier dans *Beitr. Gesch. Phil. Mitt.* Grabmann signale deux gloses offrant des ressemblances (Bibl. Ambrosienne à Milan, Tubinger Theol. Quartalschr. 1911, p. 538).

P. 261, l. 28, *lisez* : VACANDARD. *Hist. de S. Bernard*, 4me édit. 1911.

P. 267, l. 27, *lisez* : v. n° **204**.

P. 232, n° **186**, *ajoutez* : H. LIGEARD, *Le rationalisme de P. Abélard. Essai de reconstitution d'après les manuscr. d'un texte controversé* (Recherches de science relig. n° 4, 1911.)

P. 261, n° **204**, *ajoutez* : DE GHELLINCK, *The Sentences of Anselm of Laon and their place in the codification of theology during the XIIth Cent.* (Irish theolog. Quarterly, Oct. 1911).

P. 287, n° **226**, *ajoutez* : JULES WOLF, *Les huit chapitres de Maimonide* (R. de théol. et de philos. Lausanne, 1911). Trad. en français. Ce livre est le complètement du *Guide des égarés*.

P. 310, n° **236**, *ajoutez :* L. Saltet, *L'ancienne Université de Toulouse* (Bull. Littér. ecclésiast., janv. 1912, et suiv.).

P. 316, n° **240**, *ajoutez :* Gratien, *Les Franciscains à l'Univ. de Paris, Notes et Documents* (Et. francisc. janv. 12).

P. 317, l. 14, *supprimez :* et le point de vue métaphysique domine tous les autres.

P. 423, n° **326**, *ajoutez :* Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einfuhrung in seine Persönlichkeit, und Gedankenwelt,* (München, 1912), Baumgartner, *Thomas von Aquin.* Th. Esser, *Die Lehre d. hl. Thomas V. A. über d. Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung,* Munster, 1895.

P. 427. n., *lisez :* Gilles de Lessines (**329**).

P. 449, n° **341**, *ajoutez :* A. Von Kostanecki, *Dantes Philosophie des Eigenthums* (Arch. f. Rechts u. Wirtschaftsphilos. 1912), p. 293.

P. 511, dernières lignes, *lisez :* en 1452, par le Cardinal d'Estouteville.

P. 530, l. 6, *lisez :* Rede, Giessen.

P. 531, l. 29, *lisez : oxoniense* à la fin du xve s. (mort en 1520).

P. 560, l. 26, *lisez : Die Predigten Taulers.*

Table Onomastique

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION HISTORIQUE.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

CHAPITRE TROISIÈME

CHAPITRE QUATRIÈME

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE

La Philosophie Médiévale

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

PREMIÈRE PÉRIODE

La philosophie médiévale jusqu'à la fin du XIIIe siècle

Section 1re. — La philosophie occidentale

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

CHAPITRE TROISIÈME

DEUXIÈME PÉRIODE

La philosophie médiévale au XIIIe siècle

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

La renaissance philosophique du XIIIe s.

CHAPITRE TROISIÈME

La philosophie scolastique.

CHAPITRE QUATRIÈME

Les philosophies non scolastiques.

CHAPITRE CINQUIÈME

Directions philosophiques secondaires.

TROISIÈME PÉRIODE

La philosophie médiévale pendant le XIVe s. et la première moitié du XVe siècle

—

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

La philosophie scolastique.

CHAPITRE TROISIÈME

Les philosophies non scolastiques.

CHAPITRE QUATRIÈME

Directions philosophiques secondaires.

QUATRIÈME PÉRIODE

La philosophie médiévale depuis la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe siècle

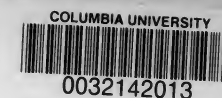
—

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

CHAPITRE TROISIÈME

Louvain. — Imp. FR. CEUTERICK, rue Vital Decoster, 60.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032142013

